

历代基督教经典思想文库

刘小枫 主编



世俗中的上帝

DER GOTT IM PROJEKT DER MODERNEN WELT

DER GOTT IM PROJEKT
DER MODERNEN WELT

[德] 莫尔特曼 著

曾念粤 译

中国人民大学出版社



DER GOTT IM PROJEKT
DER MODERNEN WELT

当现代世界诞生时，有三位善良的神仙带来了他们的祝福。第一位祝福这个小孩个体主义的自由、第二位祝福社会公义，第三位祝福富裕。可是有一天晚上来了一位邪恶的神仙，他说："这三个祝福中只有两个可以实现。"西方的现代社会选择了个体主义的自由和富裕，东方的现代社会选择了社会公义和富裕。然而哲学家和神学家为他们的理想社会选择了个体主义的自由和社会公义，因此永远无法达到富裕的境界。

ISBN 7-300-04956-7



9 787300 049564 >

ISBN 7-300-04956-7 / B · 311

定价：16.90元





世俗中的上帝

DER GOTT IM PROJEKT DER MODERNEN WELT

[德] 莫尔特曼 著

曾念粤 译

中国人民大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

俗世中的上帝/[德]莫尔特曼著;曾念粤译.
北京:中国人民大学出版社,2003
(朗朗书房·历代基督教经典思想文库)

ISBN 7-300-04956-7/B·311
Ⅰ.俗…
Ⅱ.①莫…②曾…
Ⅲ.神学-研究
Ⅳ.B972

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 082063 号

朗朗书房
历代基督教经典思想文库(刘小枫　主编)
俗世中的上帝
[德]莫尔特曼著;曾念粤译

出版发行	中国人民大学出版社		
社　　址	北京中关村大街 31 号	邮政编码 100080	
电　　话	010－62511242(总编室)	010－62511239(出版部)	
	010－62515351(邮购部)	010－62514148(门市部)	
网　　址	http://www.crup.com.cn		
	http://www.ttrnet.com(人大教研网)		
经　　销	新华书店		
印　　刷	山东新华印刷厂临沂厂		
开　　本	880×1240 毫米 1/32	版　　次	2003 年 10 月第 1 版
印　　张	9	印　　次	2003 年 10 月第 1 次印刷
字　　数	173 000	定　　价	16.90 元

版权所有　侵权必究　　印装差错　负责调换

总　　序

历史地观之，基督教有社会和思想两个层面。前者指基督教会的形成及在诸民族社会中的传入和发展过程；后者为基督信仰在神学、哲学、文学、艺术中的思想性历史表达。基督教的社会层面和思想层面尽管相关联，仍各具不同的形态。



基督教思想形成于公元最初三百年，其时有希腊语思想者和拉丁语思想者（希腊教父和拉丁教父）借希腊化哲学思想和罗马哲学思想，表达对基督事件之认信，开基督思想之先河。在中世纪，基督思想在拉丁语文化中与古希腊思想再度融糅，形成欧洲中古思想之主流。近代以来，基督新教随宗教改革而衍生，民族国家形成，基督思想遂与欧洲诸民族语言文化融糅，形成风貌各异之基督思想。俄罗斯则直承早期希腊语基督思想，形成独特的俄语基督思想（东正教思想）。近百年来，随着肇始于欧洲之社会现代化的过程，基督思想亦植入亚洲，产生汉语、韩语、日语之基督思想。

语言乃思想文化之容器，基督思想之品质超逾民族性，形态却偎依于民族语言。故基督思想既具普世性，又具民族语言的思想个性。基督思想历近两千年语程，迄今仍在诸民族文化言路中伸展，成为世界性文化之重要结构要素。

翻译乃民族文化拓展之良屣，王国维尝言："周、秦之语言，至翻译佛典之时代而苦其不足；近时之语言至翻译西典时，而又

苦其不足。”中国学界百年翻译之业为汉语思想走出自我封闭，拓展自身开辟了途径。20世纪40年代，美国神学家、汉学家章文新博士创设“基督教历代名著集成”翻译计划，与中国神学家谢扶雅教授等共同从事，至60年代已成32部。《集成》开创了基督教思想典籍的汉译事业，令学术界感佩。同时，《集成》也有历史的局限：选题系统性强而译述零碎（不少典籍为节译）；汉译表达不尽如人意；对19世纪以来的基督教思想学典顾及不足。最令人遗憾的是，《集成》未完成预定规划而终。

本文库愿继前辈学者汉译基督教思想学典未尽之业，以补汉译泰西学术中移译基督教思想学典之不足。文库定名为“历代

基督教经典思想文库”，表明仅涉及基督教的思想史文献，旨在积累历代基督教思想的汉语学术典藏。

本文库以翻译为主，但亦收汉语基督思想文典。

Ⅰ.古代系列（希腊化时代至中古末期）。含希腊语早期基督思想、中古拉丁语基督思想。

Ⅱ.现代系列（从16世纪至20世纪）。含近代西方各民族语言之天主教、新教、东正教的基督思想学典；此两系列亦包括犹太教思想学典和汉语基督思想文献。

Ⅲ.研究系列。为现当代中西学者对历代基督思想具学术深度之研究著述。百余年来，无论欧美还是中国思想学术界，都发生了很大的变化，这就是在欧洲自然科学的知识观影响下逐渐形成和扩展的人文-社会科学。一种实证知识性的思想原则和

相应的知识学方法构成了现代学术的品质，大学和研究机构，为现代学术提供了制度性的基础。

现代学术（人文-社会科学）的首要任务是，以知识学的原则和方法检审历史和现实中的思想和社会，尽可能与意识形态保持距离地研究人类的意识理念和生活样态。在这种学术形态中，基督教神学作为一种传统思想也发生了变化，成为人文-社会科学的一个组成部分。

基督教思想及学术不仅是欧美思想文化的传统并迄今仍为其基本结构要素，亦已成为汉语思想及学术的一个组成部分。从现代学术的角度来看，研究基督教的思想和社会之历史和现实，是汉语学术界的一项任务。



文库之编译工作由中国人文学者从事，编译者愿承中古汉语学者为丰富汉语思想文化传译佛典之心智和毅力，"安知不如微虫之为珊瑚与蠃蛤之积为巨石也。"（章太炎语）

汉语学术思想值现代转型重铸之际，文库愿益于汉语思想之丰硕，不负汉语学术之来者。

译　序

本书收集了莫尔特曼在1990年~1996年间所发表的13篇专文，其标题《现代世界大计划中的上帝：对神学公众关联性的贡献》(Der Gott im Projekt der modernen Welt:Beiträge zur ffentlichen Relevanz der Theologie)清楚地标示了本书的基调：神学若不介入公众领域便失去它原有的身份，而公众领域——特别是危机四伏的现代社会——需要神学的反省和批判。



本书分成三大部分：第一部分：神学与政治，第二部分：现代价值变迁中的神学，第三部分：神学与宗教。各部分包括了三到五篇的专文。

"神学只有一个主题：上帝"——莫氏从此命题出发，以之作为全书的主轴。神学涉及在他的"临在和国度"中的上帝。因此，神学不可能是非政治性的。因为神学论及上帝国，自然而然，正如莫氏和卡尔·巴特(Karl Barth)等人所确认的，也论及人的国度。换言之，神学乃是对上帝国的宣讲所做的学术性反省，就其内容而言是和公众领域无法分割开来的。

从此可以得出：神学必须当做政治神学来理解。对此事实的铺陈与阐述乃是此书关注的焦点之一。政治神学首先必须是一种"去私有化的神学"。"政治乃是任何一种基督教神学最广远的脉络"。政治是神学的脉络，因此神学也对政治发生影响："国家的去除圣化、政治规章的相对化及政治决策的民主化"，以利于

“对暴力和贫穷的解放”。

由以上的描述可以清楚看出，莫氏将神学的领域看得相当的广，并且认为神学在解决当前的困境上有极佳的能力。对莫氏而言，作为“解放神学”的神学正是“神学的公众关联性”的同义词，也是“取代资本主义的最佳代替性的神学”。它追求的是一种“透过交互的认可与接纳”的个人性社会，人的价值在此社会中不再以他的“市场价值”来衡量。同时，人类之外的自然界也被包括在此社会的范围中，因为自然界和人类一样，是创造者立约的伙伴。因此，使自然界成为权利的主体也包括在神学的任务中。莫氏以神学来为此看法提出根据：上帝是三位一体的上帝，上帝是活在关系中

的上帝，同样的，上帝的创造也能从“三一论”去理解。借着对诗篇8:22~31所做的“三一论”神学诠释，莫氏从上帝在万有中“内蕴性的临在”出发，而得出上帝给人的诫命：一切受造的生命共同体。

作者透过以下两个方面来使人信服。首先，他提出明确的诊断：现代社会受到了分割性的个体主义的威胁，它使得团体的价值，换言之，只有透过一致的行动才能达成的那些利益，如和平运动、环境保护、公义的全球经济次序的建立，无法达成。然后，他强调解决这些问题首先必须透过神学的反省。在某种程度上，我们可以说，莫氏将他从巴特那边得到的符应性纲领在神学上做了扩充，而将它应用在当前的情势中。莫氏清晰的神学纲领也避免了伦理的和政治的合题“披着神学的外衣”成为最后的答案，正如莫氏对左勒(D. Slle)的带有人文主义色彩的基督教诠

释保持距离一般。

细心的读者不难发现,作者的视野极为广阔。“我所认识的莫尔特曼是个勇于面对各种最新思潮,并且进行神学反省的神学家”,曾担任莫氏研究助理的Claudia Rehberger小姐在我家做了如此的描述。他的神学立足点虽是欧洲的德国,可是他的神学脉络却是全世界。因此,作者的观点可以给华人世界相当大的启发。当然,德国教会的历史背景和情势和华人教会有相当大的差异,在许多问题上(如神学院是否应纳人大学、宣教或宗教对话的优先性)不能直接套用,但是,我们可以透过此书预先看见一些将来可能产生的问题。

正因为莫氏所提供的论据是如此令人折服,因此,某些细节上的缺失便特别显眼。《契约或巨灵》一文的结语过于仓促,让人有意犹未尽之感。此外,作者将儒家定位为一种“家庭伦理”未免失之偏差。

然而,本书呈现的整体印象并不会因着以上所提的缺失而掩盖了它应得的正面评价。因为,莫尔特曼已经让我们看见,上帝和神学在现代世界的大计划中真的是密切相关的。

感谢爱妻婉如在繁重的课业之余为本书的译稿所做的修正。德国友人Ulrich Steiger对原文极为艰涩的段落提供的解说。张淑媚小姐、唐莉小姐和雷启秀小姐试阅了本书的若干章节,并提供了宝贵的意见。林昱梅小姐、朱启华先生和黄士元先生就其专业解答了译者的疑惑,在此一并致谢。

曾念粤

1999年7月　图宾根

前　言

我在前一本论文集:《历史中的三位一体上帝》，慕尼黑，1991，以"对三位一体神学之贡献"为该书的副标题。那本书论到基督教神学的定位。我在这本书中铺陈:"对神学公众关联性的贡献。"没有公众的关联性就没有基督教神学的定位，反过来说，没有基督教神学的定位就没有公众的关联性，因为，因着基督的缘故，神学必须是上帝国的神学。当神学不再奠基于基督的位格和他的历史并且脱离他的圣灵而自行发展时，上帝国神学便迷失在象牙塔中，而失落了它原有鲜明的特色。《现代世界大计划中的上帝》这个标题宣告一个早就存在的，但是并未经过批判反省的、模糊的现代的神学，而它要求一种旗帜鲜明的公众神学。为了本身内容的缘故，基督教神学是一种公众神学。它介入社会的公众事务中。它在基督带来的上帝国盼望的光照下来反省"共同福祉"。它以社会中的穷人和被排挤出局的人的名义而带有政治色彩。对被钉十字架的基督的回忆使得它批判政治宗教和偶像崇拜。它以批判和辩护的态度来反省社会中宗教的和道德的价值。现代社会的多元主义会使得神学窄化到独特性的领域，并且局限于自己的宗教团体，而上帝国神学并不落入多元主义的陷阱。因为在今天西方多宗教社会中我们到处都可以感受到神学局限在自己的"保留区"，而某些教会领袖和神学家甚至对此表示欢迎，我希望借着这本"对神学公众关联性的贡献"来指出



新的方向，并且予以强化。

本书各章的专文是我在最近六年于非基督教的机构所做的专题报告编成的。我并没有将所有重复的部分全数删除，以保留各章的论点。本书并不是要介绍崭新的“公众神学”的蓝图，而是介绍这个蓝图的“初稿”。在此同时，我也要批驳那些自艾自怜的神学家的论点。

我要引用汉斯·麦尔(Hans Mayer)所说的一个讽刺性故事来结束这段前言：

当现代世界诞生时，有三位善良的神仙带来了他们的祝福。第一位祝福这个小孩个体主义的自由，第二位祝福社会公义，第

三位祝福富裕。可是有一天晚上来了一位邪恶的神仙，他说：“这三个祝福中只有两个可以实现。”因此，西方的现代社会选择了个体主义的自由和富裕，东方的现代社会选择了社会公义和富裕。然而，哲学家和神学家——我如此补充——为他们的理想社会选择了个体主义的自由和社会公义，因此永远无法达到富裕的境界。

莫尔特曼

1997年1月15日 图宾根

目　录



第一章　现代大计划下的神学

神学只有一个主题：上帝。话虽然简单，但却十分真实。我们是神学家，这乃是因着上帝的缘故，否则我们不该如此自称。上帝是我们的尊严，上帝是我们的激情，上帝是我们的盼望。



然而，上帝究竟在哪里？最直接的答案是：上帝是他本身存在的主体。因此，上帝不在我们的宗教里，上帝不在我们的文化里，甚至上帝也不在我们的教会里。上帝乃是存在于他的临在，上帝存在于他的荣耀，上帝存在于他的国度。惟有我们的教会、文化与宗教在上帝的临在里，才合乎真理。为上帝而建构的神学一定是"上帝国的神学"。古铁雷斯（Gustavo Gutiérrez）表示："任何合乎正道、成果丰硕的解放神学乃是奠基于上帝国的神学。"[古铁雷斯：《解放神学》，242页，新版，美茵茨，1992]这句话适用于任何一种形态的政治神学。

上帝国的神学必须是一种公众的神学：它参与社会的公众事务，它是公开的、批判性的及预言性的上帝的警告；是公开的、批判性的及预言性的上帝的盼望。因着上帝国的缘故，公众性乃是神学的根本。公众的神学在面对教会时，需要制度上的自由，以及学术上的开放领域。鉴于无神论者以及基要主义者的威胁，这种自由更应当加以保障。

为了执行上帝国在现今以及未来无可替换的全面性使命，我们必须将内隐于现代世界的神学加以了解，并且对于现代世

界的起源加以掌握，使我们认清它的生命力及其误谬。现代世界乃是犹太教和基督教盼望下的产物。我们将于下文首先论及，现代世界是如何源于弥赛亚盼望之精神而诞生的。

后现代的问题不仅在于现代的多元主义，而且在于从现代到次现代的两极化。因此，我们将于第二段探讨现代与次现代间的矛盾，易言之，现代世界的结局时刻。

最后，我们将试图重新为现代的上帝国神学的使命加以定位。我们将于第三段论述，现代世界如何从生命之灵获得重生。

一、现代世界起源于弥赛亚盼望之精神

现代世界的新世纪在启蒙运动之前至少有两个重要的起源：1.攻城掠地(conquista)，1492年新大陆的发现以及自此之后对它的掠夺；2.人类运用科技的力量对自然的干预。

1.1492年已成为世界新秩序的基石，直到如今这座基石依然屹立不摇。从那时候起，欧洲从世界舞台的边陲挤人舞台的中心。1492年乃是欧洲人对各民族以及其他各洲干预的起始，根据黑格尔的说法，乃是现代世界诞生的时刻。[G.W.F.Hegel:《历史中的理性》(PhB 171a)，汉堡，1955，189页以下，200页："美洲乃是未来之境，在往后的时

代里，世界史的重要性将在此地展现出来。"欧洲人在1492年的世界舞台上与奥斯曼帝国、印度的莫古尔帝国以及中国相比，是何等的微不足道。详见 P.Kennedy:《强权的兴衰》，纽约，1987]西班牙人、葡萄牙人、英国人、荷兰人、法国人在美洲以及俄罗斯人在西伯利亚为自己发现了新的世界。"发现"究竟是什么意思？"发现"不仅意味着原本隐藏之事物得以出现，它也意味着将他者或他物据为己有，也因此冠上发现者的大名。[B.Dietschy:"发现的诡计：布洛赫(Ernst Bloch)、哥伦布与新世界"；《布洛赫学会年鉴1992/93》，234~251页]"美洲"并非被认识，它乃是被据为己有，并依照发现者的意志而加以塑造。"美洲"乃是"欧洲思想的新发明"，墨西哥史学家郭曼(Edmundo O'Gorman)曾做以上的表示。探险家找到了他们所寻找的，因为他们塑造了它。直到今日，阿兹特克(Azteken)(译者按：阿兹特克乃墨西哥最强盛的印第安族)及印加的文化不仅未曾受到重视，甚至成为他者，变成异类，沦为占有者的牺牲品。[A.W.Crosby:《白人的果实：经济帝国主义900~1900》，法兰克福/纽约，1991；E.Dussel:《从发明美洲到发现他者：超越现代的大计划》，杜塞尔多夫，1993] 美洲的岛屿及山川长久以来便拥有自己的名字，哥伦布却给它们冠上西班牙或基督教的名字。命名的本身即是占为己有，这个原则亦适用于对"原住民"语言的禁止与排斥。"无主之物"、"无人之境"及"蛮荒之地"之类的神话更为掠夺与殖民的行为合理化。欧洲的基督教也因着对美洲的掠夺而成为世界性的主宰。它掠夺灵魂，不是为福音的缘故，乃是为了基督教帝国主义的缘故。关键性的问题不是"信或不信"，关键性的问题乃是"受洗或死亡"。[T.Todorov:《掠夺美洲：他者的问题》，法兰克福，1985；D.E.Standard:《美洲的大屠杀：对新世界的掠夺》，纽约/牛津，1992]



2. 科技的力量对自然的干预乃是世界新秩序的另一个基

石。新的科学在哥白尼与牛顿之间的世纪解除了自然的魔咒，并且破除了它的神奇奥秘。这个奥秘在此之前被称为“世界魂”。[有关“世界魂”的介绍，参见H.R.Schlette:《世界魂、历史和诠释学》，法兰克福，1993；C.Merchant:《自然的死亡：妇女、生态和科学革命》，旧金山，1989]因此，所有尊崇母亲大地以及生命的禁忌都遭受到破除的命运。正如笛卡儿和培根用男性施暴的词汇所描述的，自然科学将“母亲自然及其诸女”带给人类；为了使人类成为它们的“主人和拥有者”，人类必须是个大男人。人类在这个领域上也有丰硕的“发现”，直到如今依然以“发现者”的大名来标示，以诺贝尔奖作为鼓励。这些自然科学上的“发现”不仅去除了我们的无知，而且还将被研

究的对象纳入我们的控制，使我们成为它们的主宰者。正如培根所说的：“科学的新机制”(Novum Organon scientiarum)乃是“发现的艺术”(ars inveniendi)。自然科学的理性乃是“工具理性”，换言之，以使用与宰制的旨趣为依归的理性。[M.Horkheimer/Th.W.Ardorno:《启蒙的辩证》(1944)，法兰克福，1969；M.Horkheimer:《批判理论》第1卷和第2卷，法兰克福，1969；J.Habermas:《认识与旨趣》，法兰克福，1968]工具理性排挤以往的“感知理性”(即一种可感知的器官)以及以往透过经验的智慧来掌握理性的思考方式。根据康德的《纯粹理性批判》书上的说法，现代的理性仅仅体察到“根据其构思所产生的东西”，它乃是“强逼自然来回答它的问题”(第2版前言)。所谓对自然的“强逼”乃是“实验”，在18世纪时它经常被比喻成异端裁判所内的酷刑。培根的名言“知识即力量”一直适用至今，而自然科

学的知识乃是对自然与生命的控制力。欧洲透过自然科学和技术赢得了供其运用的知识，让它得以运用殖民地的资源来建立其全球性的文明。今天我们再也无法看出这种文明的根源，因为不论在法兰克福、芝加哥或新加坡，它看起来都很类似。基督教从自然科学和技术的进展中赢得了声望，成为得胜的上帝的宗教。得胜的、扩展性的西方文明将他们的世界称为“基督教的世界”，将他们19世纪的时代称为“基督教的世纪”。以“基督教的世纪”为名称的期刊至今依然发行。



到底是哪一种基督教的盼望激发现代欧洲去“发现”新的世界？——那是“新世界”的异象。

哥伦布当时所寻找的显然是伊甸园以及黄金城厄尔多拉多(Eldorado)。[布洛赫:《盼望的原理》,法兰克福,1959,873页以下:“厄尔多拉多与伊甸园:地理上的乌托邦”,特别是904页以下。此外Dietschy,238页以下。他将此想法描写成“现代尘世中的末世"]“上帝和黄金”是“攻城掠地”背后最强的驱力。[古铁雷斯:《上帝或黄金》,弗赖堡,1990]哥伦布等人所要找的黄金城并不只是要使他们致富而已。哥伦布以重现耶路撒冷为其寻找黄金合理化，他乃是根据费欧雷的约阿希姆 (Joahim von Fiore)的预言：“必有一子从西班牙而出，他将驾船寻得锡安。”为何偏偏是耶路撒冷？因为耶路撒冷应该是千禧年国度的首都。哥伦布比其他人更相信地上的乐园，当他望见位于今日委内瑞拉波涛般的丘陵时，震惊万分，他在1498年写道：“地上的乐园在此！若非上帝的旨意，无人得以到达此地。”他视其远征具有弥赛亚和终末的意义，而许多在他之后前往美洲的掠夺者及移民的想法也如出一辙：“新天与新地”或是美国人常说的“新世界”，或是美国徽章上印制的“新秩序”。美洲一直深刻地影响欧洲乌托

Lindsay 写的畅销书:《最后的大星球——地球》,密歇根州:葛兰甫西,1970,最为淋漓尽致]直到今天,美国每任总统就职宣誓时总会提到"我们先人的弥赛亚信仰",而且,"美国千禧年国度的角色"至今仍能清晰地从美国政治哲学中辨认出来:美国乃是"无罪的国度",因此是"救赎主的国度"。

一股弥赛亚盼望的浪潮曾随着现代纪元的开展横扫全欧,我们可以在犹太教茨崴(Sabbatai Zwi)(1626~1676)主张的弥赛亚主义、清教徒的终末启示、17世纪的先知神学以及早期德国敬虔主义(Comenius,Spener,Bengel,Oetinger)的上帝国神学中找到它的踪迹。[参见 J.Taubes:《欧洲的终末论》(1947),慕尼黑,1991;R. Bauckham:《都德王室的终末启示》,牛津,1975。来自阿姆斯特丹的上拉宾人(Oberrabiner)Manasseh ben Israel(1604~1657)的著作:《以色列人》,1650,具有惊人的影响力。它曾献给当时大英帝国的克伦威尔,后来犹太人进入英国的禁令得以解除。MajorieReeves:《费欧雷的约阿希姆和先知的前程》,伦敦,1976,此书描述英国新教以及英国启蒙运动是如何深受费欧雷的约阿希姆的思想所影响]千禧年国度的终末盼望一直存在于基督教,可是,新的说法却随着现代的到来而产生:现在时候已经满足了。今天这个希望可以实现。世俗化(Sekularisierung)并不等于宗教的世界化(Verweltlichung),而是宗教的实现。因此,现代纪元在德国乃是根据费欧雷的约阿希姆的异象而被称为"新纪元",经历古代及中古之后,"新纪元"乃是历史上最后的一个纪元,上帝的灵充满在这个"第三纪元"中。现在历史已经完结了,现在人类已经到达完美的境界了,现在人类可以毫无阻拦地向各个领域进军。如果这个现代人类文明再也没有其他的选项,那么它便是"历史的终结",换言之,人类开始一个历史后的、无历史的纪元,也就是所谓的"后历史"

民融合,进而成为足以保障永久和平的'族群联盟'"。这成为今日联合国人权宣言以及联合国保障人类生存不可或缺的理念。

如果我们注意现代的千禧年主义,便可以晓得,为何对康德而言,这类的宗教性的问题——到底是什么使我们与"始初"联结在一起?到底是什么使我们掌握永恒?——不是那么重要,重要的是:"我可以盼望什么?"[康德:《纯理性批判》,第804段:"吾人理性的所有旨趣(无论是思辨的或是实践的)可归结成以下三个问题:1.我能知道什么?2.我应该做什么?3.我可以盼望什么?"]惟有那人类可以盼望的未来,才能够使得历史上的生命与所有历史的经验和行动具有意义。对现代而言,可以盼望的未来成为针对历史的超越性作为而产生的崭新的超验性典范。

二、现代与次现代间的矛盾,或者,现代世界的终结

在我们自信满满地从"前现代"进入"现代",再从"现代"迈向"后现代"时,最好停下脚步,并体察到从"现代"沦落成"次现代"的牺牲者。弥赛亚主义亮丽的外表下隐藏着丑陋的另一面:欧洲人成果丰硕的进步却导致其他民族严重的倒退,而且现代人的肢体、情感及感官随着理性文化的开展而受到排斥。没有"第三世界"受苦受难的历史就没有"西方世界"的成就史。我们只需要比较一些资料并指出其共时性:当马丁·路德在1517年将他的宗教改革宣言钉在威腾堡大教堂,进而促成宗教改革在德国展开之时,科特斯(Hernan Cortés)正驾船前往墨西哥的铁诺其提特兰(Tenochtitlén)。科特斯在1521年攻占阿兹特克人的城

角贸易在17到19世纪为欧洲创造了财富：从非洲运往美洲的奴隶、金和银，然后糖、棉花、咖啡以及从美洲运往欧洲的橡胶，然后再将工业成品和武器运往非洲。这种横跨大西洋的巨型贸易造就了欧洲工业化的投资资本，却也经由人口的贩卖而摧毁了西非的文化与财富，经由单一文化的引进而破坏了中南美洲本土的生计，并且使这些民族成为欧洲发展的牺牲品。我们可以看出这个结果：(昨天)当资金投资于发展中国家时，今天有更多的利息流回工业国家。今天的生产自动化更使得工业本身对于薪资成本以及来自贫穷国家的廉价劳力的依赖性减低。非洲及拉丁美洲有越来越多的国家不能符合工业国家的利益，无法使用的人力及市场日益增多。被剥削的“第三世界”成了多余的“落后世界”，“第三世界”的人民沦为多余的人力。我们可以在非洲这块被遗忘的大陆上“即临的无政府状态”中——正如凯普兰(Robert D. Kaplan)在1994年2月的“大西洋月刊”所描写的——看到非洲走向败亡的征兆。[R.D.Kaplan：“即临的无政府状态”，《大西洋月刊》273/2，1994.2，44~76页]西非国家崩解了，变得无法治理。国家的统治权无法驾驭，而乡间生态的破坏驱使人民涌向大城市，越来越多的人染上霍乱和艾滋病，而且瘟疫再度流行。这必然导致一股“盲流”，流向富有的国家，而这些富有的国家势必筑起另一道“铁幕”来防堵这些人的进入。我认为，汉亭顿(Samuel P. Hungtington)预言的“文化的崩解”不会发生，倒是贫穷国家将挑战富有国家，而且“第三世界”人口会在贫病交迫下大量死亡。

2. 生态的末世：现代世界的开始也正是“自然的终结”。[W. Leiss：《对自然的宰制》，纽约，1972；B.Mckibben：《自然的终结》，纽约，1989]现代



世界因着科学的突破以及技术对自然的宰制而日益进展，因此，今日对科技的依赖比以往更深。科技文明的进展，诚如我们目前所观察到的，导致愈来愈多种类的动植物的灭绝。由二氧化碳及甲烷产生的温室效应将在未来的10年内改变地球的气候。化学肥料以及杀虫剂的大量使用将造成土壤中毒。雨林被大量砍伐后导致绿地的缩减以及沙漠的增加。世界人口在过去60年增加了4倍，在下一世纪的开始将增到80亿到100亿之间。粮食的需求及垃圾的产生必相对增加。人类都市化的程度将从29%(1950)增加到46.6%(2000)。人类的生态系统已经失衡，并且走向毁灭之途。人们称此缓慢及于人类自身的危机为“环境污染”，并寻求

利用科技来解决这个问题。然而，这本身实际上牵涉到现代文明的整个大系统的危机。人类对自然的侵害肇因于人类与自然间关系的破坏。如果现代社会没有产生一个新的价值定向、对自然就不能产生一个崭新的生活实践；如果人类没有新的自我认识，并且改换原有的经济体系，那么目前的危机的事实与趋向不难导致地球生态系统的崩解。[G.Fuller:《生态浩劫下盼望的失落感》，莱比锡，1993，十分悲观地评断]

主导现代文明的旨趣与价值的是什么？答案显然是宰制欲，它促使现代人对自然进行干预。人类力量的提升以及借此得到的安全保障促使他在经济、财政以及军事上都有长足的进步，然而其背后的代价都转嫁到自然之上。从其他国家以及从自然的角度看来，从欧洲向外延伸的现代文明的文化本质乃是侵略性

的。以往那些“前现代”的或是欧洲以外的社会(现在被称为“低度开发”的社会)所重视的自我限制的明训及维护文化与自然间力量均衡的智慧都已经失落了。不仅如此,连那些想要达到西方国家生活水准的民族,例如韩国和中国,也把这些价值给失落了。从事这种宰制性文化的建设及扩展加速了生态的浩劫。正因为如此,目前产生一个攸关存亡的问题:工业社会必然无法避免“自然终结的命运”,或者,自然应该受到保护?生态领域是人类科技领域不可或缺的基础,或者,科技领域可以不顾生态领域的条件,无限制地发展?我们应该为了自然而保护自然,或者,我们应该将地球改造成像太空船一般的人工世界,使得透过基因工程操纵的人类可以在其中生存?



3. 上帝信仰的危机(语出:默茨,J.B.Metz):

由于现代世界内部的矛盾,现代人产生极深的信仰危机,这一点是不言自明的。[默茨:“上帝的危机”:《对当前的诊断》,杜塞尔多夫,1994]如果人不晓得是否还有将来,那么,人必然失落对时间的信赖。如果地球成了垃圾场,对大地的信赖必然瓦解。对人类的信赖也因着现代大规模的屠杀而破产了。我所指的不仅是人心对宗教上的保证的动摇,虽然宗教上的保证在数量上极多无比。我所指的乃是在更深一层意义上,对上帝的确信、对自我的确信的动摇。尼采在1886年激动地预告:“最新最大的事件是:上帝死了!”我父亲那一代经历了第一次世界大战惨烈的杀戮,最进步的基督教的欧洲民族在战场上互相屠杀。数百万的犹太人在奥斯维辛的集中营里被毒死于毒气室中,这是我这一代所经历的无以言状的惊恐以及无法承担的罪状。今日我们扪心自问,我们牺牲第三世界而换来的进步是否值得?现代的奠基者

所想到的是一个属于全人类的崭新荣耀的新时代，可是我们却在满布苦难的大海中的荒岛上苟延残喘。前人确信，“人生而自由平等”，可是我们却晓得，我们的生活方式无法行诸四海。“第三世界”日渐严重的无政府状态与“第一世界”与日俱增的冷漠感遥遥相映。我们社会上对弱势所反映的冷漠感也正是一种对上帝的冷漠感的表现。现代操纵者厚颜无耻，这反映了我们对上帝的轻忽。我们失落了上帝，上帝离弃了我们，因此我们既不管我们对别人造成的苦痛，我们亦不在乎我们让下一代去承担的罪状。我们看到了，却视若无睹；我们晓得其严重性，可是却无关我们的痛痒。我们瘫痪了，“知道”本身已经不再显示出我

们的力量，而是显示我们的无力感。由于这种与日俱增的冷漠感并不限于基督教或天主教、基督徒或回教徒、欧洲人或非欧洲人，而是日渐全面化，它将导致上帝远离的客观事实：上帝隐藏他的面光，远离我们。从开始便伴随着人类去成就现代重大“发现”的伟大的梦想乃是人类必要的梦想，但是它却无法实现，它对人类而言是一大苛求。墨西哥并非厄尔多拉多，而伊甸园也不在委内瑞拉。美国并不是弥赛亚意义下的“新世界”，现代亦非弥赛亚意义下的“新纪元”。科学上的重大发现以及技术对自然的宰制并无法使人类和上帝相似。启蒙时代人道的理想既没有提升人类的道德，亦没有使历史终结。那些“历史终结”后“美丽新世界”的图像只有加深历史的苦痛，并使人类更靠近他的结局。我们再也不知道，现代世界的大计划要将我们

带向何处。这是一个咎由自取的“定向危机”。我们再也不晓得，我们在现代的大计划上所做的思考与工作到底会换来生命还是死亡？

二、现代世界从生命之灵获得重生

现代的异象无异缘木求鱼，然而它却是必要的异象。人性尊严的人道思想与人权的普遍性之外只有另一种选择：野蛮残暴。永久和平的理想之外只有另一种选择：持续不断的战争。相信一位上帝与盼望他的国度之外只有另一种选择：多神与混乱。现代大计划中有哪些要素是我们必须保存的，而哪些是我们必须扬弃的？哪些要素是我们必须重新掌握的，才能保证这个大计划不致失败？



1.盼望上帝而不要夸胜主义和千禧年主义："新纪元"的上帝是"来临的上帝"。圣经中的上帝是那位"今在、昔在、来临"(启1:4)的上帝(译者按：合和本圣经及天主教版圣经错译此段经文)，他将在荣耀中显现于他的国度。重点不在于"什么"，而是在"何处"：上帝现在已经出现于何处？我们确知他临在于何处，以致我们可以在生活及行为上显出对上帝及对自身的确信？"新纪元"的弥赛亚主义说：我们将与上帝一同统治全地，与基督一同审判万民。这种弥赛亚式的梦想成为万民的梦魇，对我们而言是一种苛求，而最后以冷漠的怀疑收场：一种"上帝的情结"。[H.E. Richter:《上帝的情结：人类万能信仰的诞生和危机》，莱茵别克，1979]然而，来临的上帝并非临在于我们的统治中，他乃是透过赐生命的灵临在

于我们的苦难中。他的恩典并非在我们刚强的时候特别显多,而是在我们软弱的时候。根据约翰启示录的记载,什么会出现在基督千禧年国度来临之前?反抗"地里来的兽",拒绝向偶像和巴比伦的律法献祭,拒绝与巴比伦一同发百姓的横财。千禧年国度前是殉道的行动。[感谢E.Peterson证明,"隐秘的启示录"和救恩神学中有关末世的种种臆测毫不相干,它乃是一本"殉道者之书"。参见:E.Peterson:"真理的见证",《神学论文》,慕尼黑,1951,165-224页]惟有那"与基督一同受苦的,才将与他一同掌权。"(提后2:12)"新纪元"的弥赛亚主义没有谈到上帝在苦难、反抗、受逼迫及殉道中的临在。因此,产生了可怕的景象:"巴比伦" 基督化, 变成千禧年国度。美籍日裔学者福山

(Francis Fukujama) 将全球性的市场经济化以及民主化美化为"历史的终结",他所指的正是如此。在神学反省上,我们必须从"哈米吉多顿"回到"各各他"。基督乃是得胜于历史上的"各各他", 而不是在 "非敌即友" 的意识形态专家史密特(Carl Schmitt)所勾勒的末世的"哈米吉多顿"。"来临的上帝"在历史上临在于"各各他"。

上帝在哪里?他在历史上出现于何处?在他永远的国度开始之前,这位"来临的上帝"临在于他荣耀的内住里。当公元前587年圣殿被毁,以色列人被掳到巴比伦时,上帝在哪里?答案是:主荣耀的内住与被掳的以色列人同在,并与他们一同受苦。[P.Kuhn:《拉比神学中上帝的自我降卑》,慕尼黑,1968;A.M.Goldberg:《早期拉比神学中上帝内住思想的研究》,柏林,1969]根据福音书的记载,上帝的道与他永恒

的智慧在耶稣的“肉身里并住在我们中间”(约1:14),这是新约的“荣耀的内住神学”。如果他住在我们中间,他便与我们同行;如果他与我们同行,便与我们一同受苦。如果他与我们一同受苦,便赐予我们对上帝及对自身的确信。[莫尔特曼:《耶稣基督的道路:弥赛亚向度中的基督论》,慕尼黑,1989]

我们总是倾向于感知上帝与绝对者身上与我们相似的部分。与我们相同的使我们确信,与我们相异的使我们不安。因此,我们会喜同而惧异,这是社会性自义的一种形式。它是典型的千禧年主义:上帝像我们一样;我们像上帝一样。我们与上帝一同掌权;上帝站在我们得胜者的这一边。因此,美洲被“发现”了。如果我们尝试将上帝视为“完全的他者”(巴特),如果我们认识到,我们在上帝里是“他者”、“异者”(语出:李维纳斯,Levinas),那么,我们便往前迈进了一步。如果我们不再尝试将“他者”和“异者”变得像我们一样,而是接纳他们的特色(并与他们携手改变社会的差异性),那么,我们才能学会尊敬“他者”和“异者”。接纳“他者”就成为社会正义的形式。这做法的前提当然是建立在上帝与我们的关系上:我们晓得,我们是以“他者”的身份被上帝接纳,我们是以“异者”的身份被上帝称义。

如果我们尝试认清这个事实:上帝在人统治世界的欲望下,以及我们施行的暴力下成了牺牲者,那么我们便向前迈进了一步。上帝——众多牺牲者中的牺牲者:这位牺牲者是那“被钉十字架的上帝”,他在流落街头的小孩呆滞的眼光中注视着我们。当大主教罗梅罗(Oscar Arnufo Romero)体认到这个事实后,他开始反抗当权者,最后遭到谋杀。[O.A.Romero:《必要的革命》,慕尼黑/美茵茨,1982]



尼采宣称,"上帝死了,我们将他杀死了。"可惜他却没有认清,我们究竟在哪里将他杀死了。当我们用暴力将具有上帝形象的人变成牺牲者,我们就等于杀死了上帝,因为上帝在这些具有上帝形象的人的里面。当我们与"异者"划清界限并排斥他们,我们就等于杀死了上帝,因为上帝在这些"异者"的里面。当我们放弃生命而选择死亡,当我们为了自己的生命而坐视其他生物的死亡,我们就等于杀死了上帝,因为上帝是赐生命的上帝,侵犯生命就是侵犯上帝。凡不爱惜生命的人也不爱上帝。上帝是我们整个生命的上帝,是每个不同生命的上帝,是所有生命的上帝。[古铁雷斯:《生命的上帝》,利马,1982;莫尔特曼:《生命之灵:整全的圣灵学》,慕尼黑,1991]

2. 现代的人性计划是以这个信仰为基础:"人生而自由平等"以及"自由、平等、博爱"。我们已从西方世界自由的民主中体认到,个人的自由与国家权力之间的分际。然而,宪法及人权上所保证的"众人皆平等"的基本权利离实现仍有一段很长的距离。为了履行这个保证,还需要更多的公民权利运动及解放运动。这个人性计划并没有这样的内容:只有一些人生而自由,其他人生而不自由。虽然,由自由人与不自由人组成的社会是一既存事实,但是这是不对的。相对而言,"人生而平等"的真理完全无法实现;然而,如果所有人不能享受基本的平等,对每个人而言就不可能有普遍性的自由。没有平等,自由便无法普及。没有若干程度的平等,就不可能有民主。我们要的是哪一种平等?

平等的社会概念是正义。没有正义的社会和政治关系,便不

可能有人与人间的和平。平等的伦理概念是“团结一致”,它强调弟兄姐妹之爱,正如人道主义以基督教的方式所表达的:博爱!这只是一种理想主义?不!我认为,这是一种赤裸裸的现实主义,它使人类得以继续生存下去。如果不能拉近所有国家的生活水准,我们便无法阻止下一世纪大量的难民潮。以统一后的德国为例:为了不使德东人口大量涌向德西,德国政府必须使德东与德西的生活水准达到一致。这代价极大,幸好还撑得住。对整合中的欧洲也是一样:为了阻止大量涌向西欧的东欧移民,必须为东欧人塑造一个得以自力更生的环境。南北冲突的解决之道亦是相仿:我们无法透过新的铁幕来阻挡数以万计的难民,解决之道乃是改善他们国内的生活水准。未来的社会责任是:平等。这个平等并非按照我们的标准而设,而是出于接纳“他者”以及补偿牺牲者所产生的平等。



3.我们目前正处于现代社会的生态革命以及现代人宗教的生态改革的关头。有人说,19~20世纪乃是经济的世纪,因为经济乃是利益的重心。但是,21世纪将成为生态的世纪,因为地球的有机体系变成必须关注的焦点。“世界经济”将成为“地球经济”(语出:魏泽克,Ernst v Weizsäcker),而“世界政策”成为“地球政策”。[魏泽克:《地球政策》,达姆市,1992.3]如果人要继续生存下去,人类的经济就必须与地球的生态取得和谐,并且对土地、水和空气所造成的损害必须加以弥补。

为了这个社会的生态改革,我们需要一种崭新的性灵和新的神学建构。沿袭至今的宰制和剥削思维模式将被一种崭新的宇宙性性灵所取代。卡登纳(Ernesto Cardenal)壮阔宏伟的《宇宙大合唱》乃是一个崭新的灵性世界的奇妙开始。我们将重新发现

上帝隐藏在自然中的“内蕴性”，并且重视上帝在所有受造中的临在。“没有任何一个受造是那么远离上帝，好像上帝不在它里面似的。”（语出：汤姆斯·阿奎那）“上帝的灵充满寰宇”（智慧篇1:7），他托住所有生物的生命，并且将它们安置在一个促进生命的团契之中。

我们将要扬弃欧洲的人类中心论，它宣称：人类为“世界的中心”（语出：米兰德拉，Pico della Mirandola）。人并非万有之权衡，而那位邀请万有来参与创造的安息之宴并创造万有的上帝才是。如果我们克服了现代人类中心论的弊病，那么我们也将释放人类肉身性和感官中被压抑的层面。人不应该只是“理性和意

志的主体”。如果我们能够将理性和意志再度整合到躯体和感官的感觉当中，那么我们也能将人类的文化再度整合到地球有机的自然体系当中。最重要的特别是：现代科学中的工具性理性再度整合到智慧的经验大脉络当中，好让我们知道，什么是我们能做的，什么是我们该扬弃的。

西方科技文明的大计划已成为人类的梦魇。我们不能像以往一般继续蛮干下去，而陷入一场大浩劫中，我们也无法从这个大计划中抽身而退，好让世界的毁灭不致于波及我们。现在剩下的惟一选择是：彻底改革现代世界。让我们来重新改造世界！

我们还有时间吗？我们不晓得，而且我们也不应该知道。如果我们知道，我们的时机已过，那我们将不会做任何事，因为完全没有意义可言。如果我们知道，我们还有充裕的时间，那我们

第二章　契约或巨灵？新时代开端的政治神学

一、当前的课题

联邦制或中央集权制是今日欧洲政治重建的关键问题。实

施计划经济的欧洲其中央集权制度以及意识形态上对人民的监控体系已经宣告瓦解，带有地方分权的沟通形式及地域性和个人性创制精神的联邦共和体制较为强势。

联邦制或中央集权制也是欧洲内部统一时必须面对的问题。我们要一个人民积极参与的民主，还是要一部运作顺畅的国家机器，用以监护无知的人民？

联邦制或中央集权制不仅是政治上的实际问题，而且也是一个关乎人们最基本的信任和焦虑的问题。我们从国家那边最期待的难道不是安全以及免于敌人的侵犯？自从南斯拉夫大一统政权分裂之后，混乱不是侵入整个巴尔干半岛，并且大家彼此敌对吗？正如历史所昭示的，如果人所组成的集合体不受制于比它更强大力量，难道它本身不就是一匹狼？谁能给我们保证，这

史密特的政治神学中著名的命题是："凡是能够决定紧急状况的人，便具有统治权。"(1922年)我的命题是：凡是能运用反抗权利的人，就是自由的。反抗乃是合法地由下而上来终结无法无天、残暴的"紧急状况"。

二、契约的神学及反抗权

尽管加尔文主义被认为特别具政治色彩，它应该朝"神治"的方向着眼，可是这一点也不正确。加尔文在他写给胡格

诺派教徒的信中总是着眼于现行的权利架构，而不是从自然权利[E.Wolf："加尔文对反抗权的见解"，见：A.Kaufmann 编：《反抗权》(Wdf 173)，1972，152~169 页。K.Wolzendorff 的早期论文："对抗国家权力违法运用的人民反抗权理论中的国家法与自然法"在加尔文神学与加尔文主义方面较弱。另见 J.Bohatec：《英国与人权和公民权的历史》，O.Weber 编，格拉茨，1956]的角度来为政治性反抗辩护。现行的权利在加尔文时代的法国是阶级的权利，它和当时法国王室兴起的绝对主义互相冲突并且要求国家宗教："一位君王——一个宗教——一套法律"。如果团体中有阶级，加尔文称之为Ephoren，那么它们的义务便是反抗残暴的统治者，以争取百姓的自由。相反的，"没有官位的人们"建议加尔文做受苦的反抗，并将报应交在上帝的手里。自然权利和人民主权对加尔文毫不重要。然而，对加尔文而言，反抗逼迫信仰的统治者乃是

宗教的要求。因为,在中世纪对于反抗权利的讨论之外,宗教改革时期出现新的例子,细言之,出于信仰的原因可以反对国家所规定的宗教替换。

在1572年的巴托罗谬之夜,法国的天主教领袖屠杀了聚集在巴黎的胡格诺派领袖,其中包括柯里尼(Coligny)将军和哲学家拉慕思(Petrus Ramus)。这事件导致了转变,并产生了所谓"限制君权"的文学。[R.Nürnberger:《法国新教的政治化》,1948]这种文学不牵涉"谋杀暴君"的老问题,而是讨论以何种国家形式取代兴起的绝对主义。在"现代的"国家形式折冲过程中,中古的阶级国家过渡到现代的宪政国家。在此过程中,反抗权得以贯彻,因而逐渐民主化。当哈特曼(Francois Hotman)在1573年还根据贵族制衡下的君主统治图像为阶级反抗权辩护时,加尔文在日内瓦的继任者伯撒(Theodor von Beza)却在隔年根据百姓的权利为阶级反抗权辩护:"凡是违背其职位上的义务而以残暴的统治对待下属的,人人得以起而反抗。"[伯撒:《论统治权与对统治机关的公开顺从》,K.Sturm 编,12 页,1965]1560年在长老会兴盛的苏格兰产生了"苏格兰宣言"。它指出,"保护无辜者的性命、反抗暴政和支持受压迫者"乃是属于荣耀上帝和爱邻舍的"好行为",因此它强调反抗暴政乃是一般基督徒的义务。[W.Niesel 编:《根据上帝的话改革的教会之信仰告白文件及教会法规》,97 页,1938。比较:巴特:《信仰宣言与主日崇拜》,215 页以下,1938]而且,宣言里面不再论及对阶级和教会代表的限制。此外,旧的苏格兰法也是造成反抗权普及化的背景。1579年布哈南(George Buchanan)在"论苏格兰的王室法"中解释:因为无论选举或是继承的王权都以保护人民为宗旨,当统治者违背其统治契约时,人民没有顺服的义务。

然而，影响最为深远的乃是著名的《向暴君求偿》，它自1579年起以布鲁特斯(Junius Brutus)的假名多次印行，而且流传广远。[C.B.Hundeshagen:“加尔文主义与公民自由”及Hubert Languet:“反抗暴君”，L. Wyss编，巴塞尔，1946；G. Oestreich:“宗教盟约的理念及国家契约理论”，《民主之历史及论题:Hans Herzfeld纪念文集》，11~32页，柏林，1958；麦克考伊(Ch. McCoy)/J.Wayne Baker:《联邦制的起源:Heinrich Bullinger及契约论传统》，45页以下，路易士维勒，1991] 有些人认为本文的作者乃是郎桂特(Hubert Languet)，他乃是墨兰顿(Melanchthon)的门生，巴托罗缪之夜时，他是德国新教阶级的外交代表，因此目睹了这场惨剧。然而，他的门生兼好友莫尔内更有可能是该文的作者，他是胡格诺教

派在后来几年积极抵抗法国王室的精神领袖。这篇文献不再为阶级对抗王室的传统反抗权辩护，而是阐扬契约民主的国家理念，尽管它无意废除君主统治。据我所知，莫尔内乃是第一位运用神学中立约的思想来为反抗权提出论据的人。出自于对反抗权利的兴趣，一般人只读该文——芬德斯哈根 (Carl Bernhard Hundeshagen)——的第三段，而且也忽视了先前在主要问题的段落中从双重盟约所发展出的神学教义，莫尔内乃是利用这个教义来回答四个实际的问题：

1.当掌权者的诫命违背上帝的律法时，百姓是否有顺服的必要?2.当掌权者违背上帝的律法时，百姓是否可以反抗?3.如果掌权者使国家步向灭亡，是否可以反抗? 4.邻国的掌权者是否可以出于宗教或政治的理由而帮助邻国的百姓。在这讨论反抗权

的四个例子中，莫尔内乃是根据旧约和双重盟约的神学为契约理论提出论据。[G.Oestreich：见本书28页注]上帝在西奈山亲自和以色列人立了第一个约，这个约的律法乃是十诫。"起初，百姓除了上帝之外，再也没有其他的君王。"以色列人"在上帝面前"和君王订立第二个约，君王的统治权乃是根据这个统治契约而来。如果统治者破坏了与百姓立的契约，那么统治权便归还给百姓，那么他便是百姓们必须反抗的暴君。如果统治者破坏了百姓与上帝所立的约，他便是亵渎上帝的人，百姓为了上帝的缘故必须起来反抗他。百姓设立新的统治者，将国度委托给他，透过他们的心声来认可对他的呼召。"因此，君王必须一再想起，他们虽然是因着上帝的恩典，然而却是透过百姓并且为百姓而执政。"[见本书28页注]这听起来像林肯在葛特斯堡的演讲："民有、民治、民享的政府。"人民设立君王，而不是君王设立人民。统治者必须无条件信守他在统治契约内的承诺，相反的，百姓则是有条件地，因为，契约没有被实行时他们并不受到任何拘束的牵累："人民不受任何法律义务之约束"(Populus jure omni obligatione solutus)。因此，"百姓的主权"在字面上可以如此定义，正如鲍丁(Jean Bodin)为统治者的绝对主权所定义一样："契约对君王是无拘束力的。"[Oestreich：见本书28页注]

"向暴君求偿"在政治上区分各种违法乱纪的"事实上的暴君"。私人不得以刀剑对付他，因为他不由个体而是由全体所设立，以至于全体的代表首先必须反抗他。然而，每个人可以起来对抗没有通过政权赋予头衔的篡位者，因为这里并没有真正的立约行为。最后，对"亵渎上帝者"的反抗可以在属灵事物中找到依据。

对莫尔内而言，旧约继续活在新约之中，以色列民继续活在基督之民当中，因此摩西的政体也继续活在基督的国度。因此，适用于以色列民的也适用于基督的子民。莫尔内乃是这样描绘这幅图像：百姓和君王彼此担保，防止双方离开上帝。如果君王去敬拜其他的神，百姓必须防止。上帝在他和百姓立的盟约中赐下权威和权力，以防止统治者带领百姓偏离真正的信仰。莫尔内以精美的修辞问道：为何上帝要求人民的同意？为何他要百姓遵守律法？他以上帝从百姓中呼召的先知为依据，来指出统治者所犯的罪。百姓根据他们和上帝的盟约而拥有神圣的权威。即使国王或大部分的百姓都偏离了信仰，少数派也必须反抗，因为全体

的任何一部分都向上帝宣誓顺服。这是莫尔内为当时法国新教——宗教上的弱势——的反抗所做的辩护。对他而言，最感人的例子乃是都兰(Marie Durand)，她在艾柯摩特斯的“坚固塔”中被监禁38年之久，那边的石头上刻有她英勇的反抗事迹。

我们从这个国家理念中掌握以下数点，并且进一步阐明其历史背景：

1.反抗权的理论不是以神治为根据，也不是以自然权利为根据，而是以盟约神学为依据。盟约神学并非源自日内瓦的加尔文，而是苏黎世的布灵尔(Heinrich Bullinger)在1534年写的：《论契约或惟一永恒的盟约》。人与人之间的契约是以上帝和人之间的盟约为基础，并且受其保护。海德堡的盟约神学家欧列维安(Caspar Olevian)在1560年解释道，“上帝国真正的人民”乃是

同盟者。阿尔特胡西乌斯(Johann Althusius)也从改革宗盟约神学传统出发,在1603年于赫尔玻恩(Herborn)发表"政治学方法专文",他从盟约神学中不仅对统治契约的相对性加以阐扬,并且也对社会内在的权利盟约以及从家庭到社会的各种契约加以阐明。

2.盟约神学预设:上帝将人当成能够并值得与他立约的对象。人在彼此立约时的信任乃是产生于人对上帝的信任。人是群居的、社会的动物。他的社会生活来自于结盟。政治讲究群居生活。因此便产生这个定义:"政治是结盟的艺术。"[麦克考伊/J. Wayne Baker:见本书28页注]阿尔特胡西乌斯不仅援引以色列史为论据,也引用欧洲汉撒联盟以及联邦的范例:瑞士联邦的例子。



3.清教徒从英格兰的"旧世界"移民到美洲的"新世界"——被解释成从神权独裁的"埃及"进入新以色列"自由平等"的社会盟约中——致使新英格兰的政治史及美国革命[P.Miller:《新英格兰精神》,第1卷,1954.2、第2卷,1953]中产生契约思想。温托普(John Winthrop)曾在马萨诸塞州的海湾公司之前讲道,他提到:美国是一个盟约的国家。自由教派的教会契约以及移民团体的社会契约彼此呼应。盟约的例子对各州的立法以及往后的联邦和1776年的独立宣言产生重要的影响。麦克考伊(Charles McCoy)在不久之前指出,著名的联邦主义者詹姆士·麦迪逊被盟约神学家威勒斯普恩(John Witherspoon)所影响,他是麦迪逊在普林斯顿大学新泽西学院的前辈。[麦克考伊/J.Wayne Baker:见本书28页注]"共和国的内容"被盟约的原则所实现。当时也讨论到,以盟约(covenant)取代宪法(constitution)。这意味着,宪法(我们的基本法)乃是人民"在上帝之前"的协定,每个政府必须以它为准则,

而且，人民有义务反抗不合理、不合法和违反人性的权力运作。反抗暴政乃是对上帝顺服，而且也是民主体制的严重情况。

三、巨灵：必朽的神和他绝对的统治权

在《巨灵》中，霍布斯将政治情势描述成“内战”。由于加尔文主义和清教徒主义的影响，民主的思想赢得英国中产阶级和绅士阶级的心。另一方面，信奉天主教的史都华王族却希望像法国

路易十四那样的极权式统治。因此，国会和王室之间的冲突在所难免。《巨灵》在1651年面世，也就是卡尔一世·史都华被处决两年之后，因此也回应了国家理论及“限制王权”[霍布斯：《巨灵或教会的和公民的国家的内容、形式和权力》，P.C.Mayer-Tasch 编，(Rowohlts Klasser 187–189)，1965。我的引述出自这本书。比较：史密特：《汤姆士·霍布斯国家理论中的巨灵；政治象征的意义及挫折》，汉堡，1938；D.Braun：《必死的神或是对抗怪兽的巨灵》，苏黎世，1963；P.C.Mayer-Tasch：《汤姆士·霍布斯和反抗权》，图宾根，1965；W.rster：《汤姆士·霍布斯和清教徒主义：他的国家理论的基本内容与基本问题》，汉堡，1969；陶柏斯(J.Taubes)编：《这世界的王：史密特及其后果——宗教理论与政治神学》，第1卷，慕尼黑，1983]的后果。然而，霍布斯的想法截然不同。他的思想完全没有阶级次序及传统色彩，他想法和同时代的笛卡儿一样富有启蒙主义的色彩。他将他的国家建构成人类的艺术品。这个国家机器是史无前例的乌托邦，它由一个主权的意志所

掌控，并且不容许法制上有任何的突发事件。他和寇克(Edward Coke)(1552~1632)爵士冲突时，拒绝习惯法，并且把王室主权衰落及内战归在习惯法法官的账上。[霍布斯：《哲学家与法律学者间关于英国法律的对话》，B.Willms，魏因海姆，1992]然而，我们可以因此就说，霍布斯的哲学，正如陶柏斯(Jacob Taubes)所说的[陶柏斯：见本书32页注]，乃是对"海峡此岸与彼岸间宗派内战的直接反省"。我个人认为，他的哲学比较是一种启蒙式的国家乌托邦，它对传统和宗教的兴趣不大。



霍布斯以此假设出发：人在自然的状态是"可怜的"，换言之"一切人对抗一切人的战争"。他认为，人最主要的驱力是对于权力的"渴望，它无法被满足、十分折磨人，而且至死方休"。因此，"要是没有超越性的力量把所有人圈在篱笆里，人的群居并非享受，反而带给他许多苦恼"。然而，人除了权力的追求之外，也有自我保存以及追求安全生活的愿望，换言之，人希望"脱离那种一切人对抗一切人的可怜状况"。因此，人们订立了一个最原始的契约，在此契约中，人们放弃了他自我决定的自由，而交付给一个主权机构，它可能是个人或是一个团体。国家就是如此产生的。"当众人就像一个人一样紧密结合，他们建立一个国家，拉丁人称之为civitas。这就是巨灵，说得更恭维一点，必朽的神的诞生。在永恒的上帝之前，我们的安全及和平完全归功于它。透过国家中每个成员加诸于它的权威以及授予它的权力，它便能够强迫百姓和平相处并且互相帮助，以抗外敌。它具备了国家的本质，我们可将它定义成一个个人，他的行动有一大部分是透过所有人彼此立约认可的，目的使其可以按照自己的判断施行一致性的权力，以保卫众人并达成和平。"由于这个国家的主权是由

以及战役；在主教的权杖下看见教堂、主教的帽子、人被逐出教会以及宗教会议。〔史密特：见本书32页注，15页及下页，陶柏斯：见本书33页注〕这句名言是出自约伯记41：33："在地上没有力量像他一样。"到底霍布斯想用"巨灵"这幅图像来表达什么？宗教法学者巴瑞安(Hans Barion)指向中古时期神治的双剑理论，表面上他说对了。正如世俗的权力是由教皇的谕令所授予的，因此，根据霍布斯的看法，统治者手中拥有属世和属灵的权力，因为那为保护人民及维持和平而操心的"巨人"的头上戴着一顶王冠。这令人想起手中握着两把剑的亨利八世的画像。陶柏斯从此正确地推论出，霍布斯政治理论真正的目的是神治。〔陶柏斯：见本书33页注，13页〕《巨灵》的副标题："教会的和公民的国家的内容、形式和权力"也证实这一点。当然，霍布斯的目的，不像陶柏斯所说的，在于探讨"属世和属灵权力间的界限"，反而在探讨它们之间无法分割的一致性。巨灵应该是地上的和平君王，因此，霍布斯重复40次，在巨灵国度中的信条是："耶稣是基督"。我认为，当我们从千禧年的角度来理解霍布斯的国家乌托邦：基督在地上的千年国度(启20)中，属灵和政治的权力、国家和教会联合在一起。〔有关政治千禧年主义，比较：N.Cohn：《千禧年国度的搏斗：中世纪的革命弥赛亚主义及其在现代极权主义运动中的借尸还魂》，伯恩/慕尼黑，1961；E.L.Tuveson：《救赎者国度：美国千禧年角色的理念》，芝加哥，1968〕这个"基督的国家"成为地上"必朽的神"或是"神性的显现"(语出：黑格尔)。然而，为何霍布斯将此政治的和平国度取名为"巨灵"？

因此，我们现在要对霍布斯的政治学做神学性的讨论：

1."一切人对抗一切人的战争"可以被称为人的自然状态吗？就神学而言，那是人堕落之后的状态，而不是自然状态。凡是



巨灵禁梏了人的狼性，还是说，他本身变成了巨狼？[布洛赫：《自然权利与人性尊严》，60页及下页，法兰克福，1961]为何人在政治领域上不能止息的求权意志就得屈就于安全的需求，而不会提升到超级权力的境界？如果只是将暴政描述成一种无政府状态下特别不舒服的形式，难道它真的就比无政府状态好？

3.也许霍布斯本身已经看到模棱两可的特性，因此选了巨灵的图像。巨灵是身为和平君王的基督图像，而且是成为人的上帝的肖像，或是敌基督、“从地底来的兽”、“这世界的王”？虽然他在年纪老迈时以良善的巨灵来对抗邪恶的河马(Behemot)，也就是英国的国会，他应该不可能完全误解圣经的神话。虽然他只引用约伯记41:33，他应该晓得以赛亚书27:1，巨灵在那边和蛇及龙并列，是与上帝敌对的兽，“上帝在他的日子将要刑罚、扼死它们”。他应该从他那个时代的启示文学中认识到，巨灵和龙、魔鬼、撒旦、这个混乱世代的神或是这世代的君王是同义词。启示录里来自海中的兽，那影射豆米田时代的罗马帝国，启示录13:4说：“谁能比这兽，谁能与他交战呢？”陶柏斯在他的“史密特及其后果”的全集中以巨灵的图像来点缀，并且讥讽地将之命名为“这世界的王”。在约翰福音中，“这世界的王”被称做撒旦，他的权势被基督所粉碎，而且他在基督身上毫无所有(约12:31;14:30;16:11)。保罗称之为“这世界的神”(林后4:4)。或许，霍布斯从“这世界的王”和“这世界的神”创造了“必朽的神”的字眼。在17世纪的英国，巨灵在启示文学的图像世界中并非和平的角色，而是散布混乱的力量，是“耶稣是基督”这个信仰告白的反面。为了揭发巨灵的真面目，我们可以说：以独裁来对抗无政府状态会变成乱无法纪，独裁乃是上层的无政府

状态。组织性的罪行可以终结个人的罪行，然而却不能终结罪行本身。组织性的权力追求虽然可以终结彼此敌对的状态，然而却不能终结权力的追求。从霍布斯的《巨灵》也可以读出组织性的无自由状态。凡是具有宗教改革立场的神学家必须以这种怀疑的态度来读霍布斯，因为，将属世和属灵权力结合在一位统治者身上，不管是教皇或国王，自路德以来都被当成是敌基督的记号。

4. 马丁·路德在他生命垂危的1539年寄出一封有关反对国王权力的循环辩论。[《路德著作集》,39/II,34~91页。另参见E.Wolf,“巨灵”:《朝圣》,第1卷,135~145页,慕尼黑,1954]如果国王协助教皇发动战争，

以对付信奉基督教的诸侯来根除基督教的信仰，那么对路德而言，这里出现的不仅是个篡位者，或是滥用职权的统治者，而且是终末的大暴君。这是但以理书11:36中攻击上帝的王，是帖撒罗尼迦后书2:3的敌基督。他是世界性的暴君。在他身上适用这个基本原则:“统治权力就是法律”，他不认可任何的自然权利状况，他就是帖撒罗尼迦后书2:8的“不法的人”。路德论到这个终末的暴君:“这个怪兽是狼”，并且他不是以巨灵或是海怪的象征来描写，而是以“狼人”来描写，换言之，“狼人”是带有狼的躯体的人类灵魂。人们可以从哪里认出他来?他超越属世和属灵两个国度，并且他将上帝的次序破坏殆尽。所有人，无论是在上掌权的或平民百姓，无论是富人或穷人，必须反抗这头终末的怪兽。“无论如何，所有人必须积极反抗这头怪兽……即使法官和农民

在这场大争战中被那头怪兽所杀，也在所不惜"，路德在第六十五条如此说。[《路德著作集》，39/II，42 页]"人民有革命的权利和义务来反抗那助长世界性暴政的主子。为了永恒救恩的缘故，这是一件骚乱，而不是叛国的举动……危险过去之后，自然法是最高的原则……""当统治权出现缺失时，人民就是统治者"，信义宗的法律学者黑克尔(Johannes Heckel)以盟约神学的角度为此做了正确的解释。[黑克尔："反抗执政掌权者？马丁·路德论反抗的义务和权利"，Kaufmann 编，见本书 26 页注，114~134 页]路德并不以"必朽的神"来称呼这头怪兽，而是称之为非永恒的神。然而，在这里最关键的不是终末的图像以及反抗的呼声，而是属灵和属世权力的分隔或合一。





四、契约和巨灵的比较

我们现在将两种始于近代的政治神学加以比较，我们不是要调和其主要命题，而是要透过它们之间的对比来解释其特征。

《巨灵》的国家概念预设了负面的人观，为了要使权力、权威和统治权的正面神学得以合法化。人性本恶，因此需要一个强大的国家来保护，使他免受他人和自己的伤害。为了要证实这个负面的人观，通常会引用奥古斯丁的原罪论。

相反的，契约论的国家概念预设了一个正面的人观，为了要使对权力批判的神学以及对权力控制的民主体制得以合法化。正如美国宪法所解释的："所有人生而自由平等，并且造物者赋予他们不可转让的权利"。为了要证实这个批判性的国家理论，

通常会引用政治学的魔鬼理论，根据它的说法，(不受控制的)权力本身是恶的(语出：布尔克哈德、Jacob Burckhardt)。

从负面的人观来证实国家的权力，这种做法在基本上具无政府主义的精神，因为它宣称，国家不存在于乐园或是上帝国中，因此国家乃是罪的现象。

就团体本质而言，我们从自由的人民立约而形成的国家权力中看到了人们所创造的机制以及上帝国中“天国子民”的提前展现。虽然现存的国家因着政治的鬼魔以及人类的罪恶而受到扭曲，但是这样的国家符合人的本性，它并不是人异化之后的产物。

五、史密特对《巨灵》的赞赏及妖魔化

史密特在1922年将“政治神学”这个概念引进政治统治学中，这种做法很糟糕地将古典的概念给窄化了。他不但公开赞赏马默斯柏瑞(Malmesbury)的哲学，并且一生钻研《巨灵》。在此架构下，我们只从他的著作：《汤姆士·霍布斯国家理论中的巨灵：政治象征的意义及挫折》(1938)中抽出两个观点，因为它们涉及基督教信仰和基督教神学的中心。这边首先涉及属灵与政治权力的区分，其次是私人的信仰自由。前者：宗教与政治的区分对史密特而言是“犹太基督教的”。后者：对霍布斯而言，保留私人

宗教自由会导致绝对国家的削弱，并且阉割了“活力充沛的巨灵”。在此，我感兴趣的并不是他的反闪主义，而是史密特在犹太人和基督徒那边正确感受的完全国家的威胁。

史密特提到30年代初期的犹太讨论伙伴史特劳斯(Leo Straus)[比较 H.Meier:《史密特、史特劳斯及政治的概念:缺席者间的对话》,斯图加特,1988;陶伯斯:《致史密特:相对的搭配》,柏林,1987],并且宣称:在两大权力合一的问题上,霍布斯是站在反对“典型的犹太基督教教义的立场,而且在具体上是以外邦基督教的角度来论证”。史特劳斯表示,霍布斯认为犹太人乃是“宗教和政治区分的始作俑者,而这种区分既具煽动性又会毁灭国家”。史密特则将犹太人修正为:“犹太基督徒”。因为,原本两大权力的区分对外邦人是陌生的,“对他们而言，宗教乃是政治的一部分”。史特劳斯宣称,霍布斯政治理论的原意乃是要再度回到外邦人原本的和自然的政教合一。史密特补充说:“这一点是正确的,犹太基督教破坏了原本的政教合一,巨灵与之对抗时,其政治神话的图像是否仍经得起考验,并且在面对这种争战的顽强和恶毒时是否能挺得住？”从这篇文章的上下文得出:史密特所指的“犹太基督教”是基督教国家中的犹太基督徒,而不是在耶路撒冷的初代教会,也不是犹太教思想在基督教领域的影响。对他而言,在授职礼的争论中赢得的政教分立、路德对两个国度的区分以及在权力分立的国家中教会的自由都导源于犹太人,也因此破坏了国家统管一切时所保有的原始的、自然的和富有生命力的合一。为何这是“原始的”、“自然的”和“富有生命力的”,他并没有加以解释。

相反的,我认为,教会脱离国家、教会针对政治宗教及国



家意识形态有自由表达意见的机会乃是反对集权国家最佳的保证，因为教会不容许符合人性的国家变成怪兽“巨灵”。这不仅是“犹太教”在基督教信仰——它抗拒国家变成宗教政治或政治宗教，即使在“基督教国家”也不行——中的遗产，它也是对那位在罗马巨灵名义下被钉十字架的基督的追忆。基督教不是以政治宗教的形式产生的，而是起自于对被钉十字架者自愿的跟随。基督教不是以人民宗教的形式，而是以自愿团体的形式产生的。基督的十字架总是介于教会和政治的统一之间，而且它摧毁这个统一。[这是我的命题，见“对政治宗教的神学批判”，默茨，莫尔特曼，W.Oelmüller 合著：《教会启蒙的过程》，11~51 页，36 页以下，慕

尼黑/美茵兹，1970]彼得生(Erik Peterson)正确地解释了史密特的巨灵：“犹太基督教将政治统一性加以区隔”，凡是扬弃这种做法的，就等于不再“当基督徒”，并且“选择了外邦宗教”。[引自 B.Nichtweiss：《彼得生：对其生命及著作的新观点》，735 页，注 119，弗赖堡，1992]

令史密特感到惋惜的是，霍布斯在他如此闭锁和令人折服的政教合一体系中留下了漏洞，它使巨灵成了祸患，也就是区别外在的信仰告白和内在的信仰，区分公开性宗教中对国家的忠诚及思想和私人信仰的自由。史密特在这个区别中，即在此“私人保留的领域”中看到了自由的宪法体系即将生效，个人自由权也将随之而生。从史宾诺沙起，历经门德尔松(Moses Mendelssohn)，直到史塔(Julius Friedrich Stahl)，犹太人利用

了这个漏洞，从里面将巨灵给"空洞化"，因为里面决定了外面，而且个人的思想自由成了主宰性的基本原则："一种细微的思想转换从犹太人那边产生，并且在最单纯的逻辑下，短短的几年内已经发生了决定性的转变，它足以左右巨灵命运。"巨灵在逻辑上的结果应该是"完全的、不分割的国家绝对主义"，连内心的领域亦包括在内："谁的领地即谁的宗教"，史密特认为这乃是"宗教改革的圆满终结"。然而，霍布斯有意无意地在他的巨灵身上安装了致命的弱点，从那向内延伸的信仰中暗暗地生出反抗力量，因为"自从内在和外在的区分被认可的那一刻起，内在便凌驾了外在，因此，私人领域超越公众领域已是既定的事了"。巨灵的力量只限于外在领域，因此，是空洞贫乏的，是在人之下的事物。因此，对于"必朽的神"而言，内在与外在的区分成了致死的病。向国家要求宗教及良心自由等于使其统治权空洞化。史密特在门德尔松那边发现到，"他为了解放自己的犹太民族，而瘫痪其他民族"。史塔"在意识形态上混乱了并且在精神上瘫痪了"国家、王室、贵族及基督教会的内在核心。史密特在这一点上做了正确的观察，但是，我认为，他做了错误的评断：基督教和犹太教的论点在现代世界中将巨灵世俗化、中性化并且使其成为自由的法制国家。史密特想将巨灵再神化的意图并不成功。霍布斯很聪明地为他的政治神明赋予了必死性，这不是因为他的想法前后不一致，而是因为他从"犹太基督教"的角度思考。根据史密特的看法，史宾诺沙、门德尔松、史塔和史密特提到的其他思想上解放的犹太人在反抗巨灵的同时，拯救了自由民主的文化。

很明显的，巨灵无法统治内在的领域及私人的生活。然而，

我们可以想到：透过国家对媒体的控制也能以谎言和神话来统治私人内在世界，以致思想和信仰的自由荡然无存，民主便因此而遭毁灭的命运，正如在波斯湾战争之后琼斯基(Noam Chomsky)在美国所分析的。[N.Chomsky:《媒体控制：宣传的惊人成就》，加州，坎特菲尔德，1991；比较：同一作者：《阻碍民主》，纽约/伦敦，1991。Mayer-Tasch:《汤姆士·霍布斯与反抗权》，296页，图宾根，1965，也表述过相似的揣测]“私人保留的领域”该如何抗拒经济上所有事物的市场化？或许一个新的巨灵正迎向我们而来，绝对国家和它相比，只不过是小巫见大巫。

六、崭新的政治神学和民主

二次大战之后，奥斯维辛的震撼效果逐渐发酵，这时候德国产生了崭新的政治神学。[默茨：《论世界的神学》，美茵茨，1968；莫尔特曼：《政治神学》，慕尼黑，1969；同一作者：《政治神学-政治伦理》，慕尼黑，1984]在战后念了神学的我们痛苦地知道，我们必须在屠杀犹太人的阴影下生活，“奥斯维辛之后”成了我们建构神学的具体场域。这个历史罪责的幽长阴影成为我们建构神学的场域。“奥斯维辛”这个名字不仅使我们看到我们同胞的道德和政治危机，也让我们看到基督教信仰的危机。为何在基督教里鲜少有人起来反抗国家

与属世权力并不足以锁住巨灵。它的途径必须从内向外，换言之，从信仰通向政治实践，这一点连史密特也正确地看见，然而错误地评断。

崭新的政治神学和旧的政治神学的区别何在?在于主体。对史密特而言，政治神学局限于统治的理论。他认为，政治统治的主体只是国家、革命与反革命运动。然而，其政治神学的目的是将宗教纳入政治。对崭新的政治神学而言，主体是基督徒的存在(它不同于一般公民的存在)和教会(它不同于社会和国家)。因此，崭新的政治神学的目标是去除政治宗教和人民宗教的神话，并且当国家意识形态以追求统一的名义来牺牲自由时，它必须

对此加以批判。它参与了基督教在政治上的影响史:国家的去除圣化、政治规章的相对化及政治决策的民主化。基督教使政治权力有必要重新自我辩护。他不容许尼采不合时宜所宣示的“权力的无罪性”。

在结束以前我要回到最先所提的问题：我们如何达成自由的多元主义，却又不会产生混乱;如何达成自由的统一，却又不产生独裁?

霍布斯透过代议的观念来建构巨灵的统一性:“统一在于代议者，而非被代议者”，史密特和彼得生接受他的看法，莫尔内和阿尔特胡西乌斯则认为社会的合一在于盟约。弥尔顿(John Milton)说:“王冠在宪法之上，而不是在某人的头顶上。”代议制为被代议者除忧解劳。我的代议士为我做决定，因此也免去我本

身的责任，这种委任制度乃是人与人群居的正常过程。然而这种必要的代议或委任总是有异化的危险。[莫尔特曼:《政治神学-政治伦理》,124 页以下]当代议士不再听他所代议的人，而且人民向自己的政府弯腰屈膝时，政治上的疏离便发生了。其结果显示民众对政治的冷漠、厌恶以及某个“政治阶级”和百姓生活脱节。由于民众无法控制他们的代议士，因此民众回到他们的私人领域，而坐视他们滥权。这不仅是政治的疏离，而且也是任何一种政治偶像崇拜的开端。早期的民主党和共和党人清楚看见代议制导致的疏离以及政治偶像崇拜的关联性。美国第四任总统亚当斯(John Quincy Adams) 说:“民主并没有纪念碑，它也不印制任何的奖牌，它也不是硬币上某人的肖像，它真正的本质是反圣像运动。”仅仅是代议民主并无法达到这句话的要求。代议民主是必要的，但是必须透过直接民主的形式来补充。社会生活契约化及政治生活盟约化(社会契约、世代契约和自然契约)可以达成多元主义，却又不会产生混乱；并达成统一，却又不产生独裁。



一、起源与开端

解放神学与政治神学约同时产生于1964~1968年之间，然而，它们的背景却完全不同：解放神学产生于拉丁美洲的贫穷老百姓当中；政治神学出现于冷战时期分裂的欧洲。前者源自人类的南-北冲突；后者源自北半球的东-西对峙。

当时的拉丁美洲乃是“觉醒中的洲”，它脱离欧洲和北美洲百年来的殖民统治及经济依赖。1959年，卡斯特罗在古巴成功领导了社会主义革命，它给了许多拉丁美洲国家“人民运动”鲜明的信号，并且吸引拉丁美洲国家中基督徒的参与。就神学的意义而言，这股开创新局的动力首先是一种摸索性的尝试，目的在决定未来。人口中受教育及领导的阶层采用第一世界国家的发展计划，而他们的神学乃是一种“发展神学”。然而，情况日渐显明：发展乃是以剥削他人为代价，因此“发展神学”的构图消失了，取而代之的乃是“革命神学”，它是由萧尔(Richard Shaull)在1966年日内瓦举行的教会暨社会会议首次提出，而托雷斯(Camillo Torres)则在哥伦比亚亲身经历并且牺牲了自己的生命。[E.Feil/R. Weth编：《革命神学之讨论》，慕尼黑/美茵茨，1969；托雷斯：《革命是基督徒的责任》，第4版，慕尼黑/美茵茨，1981]对托雷斯而言，为被压迫的百姓带来公义的革命乃是基督徒对邻舍之爱中不可或缺的一环。然而，政治革命的目标在于：以社会主义代替带来创伤的资本主义。在亚连德(Allende)的时代，智利产生了“基督徒支持社会主义”的运动，1972年在智利的圣地亚哥曾为此运动召开著名的会议。1972

登山宝训来治理国家"，因此，他以"铁和血"来许诺德国人。新的政治神学以信仰的公开见证及对基督的政治性跟随为前提。它不像别人所批评的，要使教会"政治化"，而是使教会和基督徒的政治存在"基督化"，而且是根据登山宝训中跟随基督的原则。政治乃基督教神学的脉络，它以批判的态度看待政治的意识形态和市民的权力宗教，并以肯定的态度看待基督徒为公义、和平及保护受造所做的具体努力。

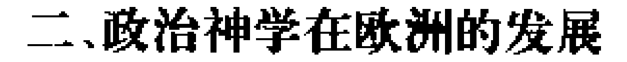
由天主教的保罗学会在那些年间——1965在萨尔茨堡、1966在贺伦津湖 (Herrenchiemsee)、1967年在捷克的马林巴德(Marienbad)——所组织的基督教与马克思主义的对话使这个政

治神学首次赢得鲜明的色彩。[E.Kellner 编：《马林巴德会议记录》，维也纳，1969]这乃是改革的马克思主义者及改革的神学家之间，即有革命意图的基督徒与有心寻求宗教的马克思主义者间难以忘怀的遭遇。诚如葛饶迪(Roger Garaudy)所言，来自东欧和西欧的我们"从咒诅到对话"并"从对话到合作"。[葛饶迪/默茨/拉纳：《对话》，汉堡，1966]政治神学成了第一个后马克思的神学，换言之，它对费尔巴哈到马克思进行的宗教和偶像批判做了反省，并且面对马克思主义的社会批判所提出的挑战，而将耶稣对贫穷百姓的激情应用在实际的现况中。布洛赫的《盼望的原理》(1959)[布洛赫：《盼望的原理》，汉堡，1966；布洛赫在60年代的影响，参见：S.Unseld 编：《表扬布洛赫》，法兰克福，1965]将马克思主义和基督教神学中的菁华做了极佳的介绍。

在此态势下，我们经历了1968年：对解放神学家而言，那是

得胜的一年，他们在这一年对梅德林的文件发挥了决定性的影响；对政治神学家而言，那是失败的一年，因为在1968年秋天，布里兹涅夫让华沙公约组织的部队开进捷克，并以残酷的暴力终止了“带有人性面貌的社会主义”。新教神学家洪马德卡(Joseph Hromadka)因此而过世，与我十分熟识的马克思主义哲学家葛达夫斯基(Viteslav Gardavski)因着审讯和刑囚而死。参与对话的神学家的名字——我的也包括在内——被列入东德情报单位的黑名单中。我们成了“美国中情局的特派员、无政府主义者和汇聚理论家”，并被一些国家排拒在外。书籍、文章、引注及提名都成了审查之下的牺牲品。当时我曾说过：“欧洲的火光将熄灭20年”，黯淡的岁月果真持续了21年。





二、政治神学在欧洲的发展

“政治神学”就像“解放神学”一般，它并不标示着一种整齐划一的神学运动。它们两者乃是一种总括性的概念，用以涵盖非常不同的事物。因此，我用“政治神学”来描述其发展，这只是我对事情的看法罢了。

a.社会主义神学

1968年也是巴黎、柏林、柏克莱、东京及墨西哥市等地学生反抗的最高点。它乃是一种青年的反抗、一种文化革命、一种激进民主的社会主义运动，而且不仅如此。1968年4月，学生

领袖杜企柯(Rudi Dutschke)在柏林遭到枪击致命。葛维慈的社会主义神学便是起源于柏林的学生运动。〔葛维慈：《作品集》，Kaiser Taschenbücher 42~51页，慕尼黑，1988〕葛氏乃巴特的门生，他从第三帝国时代的认信教会起便从事政治运动。在俄国十年的战俘生涯中，他相信了马克思主义和苏维埃的体系。然而，直到学生运动才使他确信资本主义对人类施予的暴行，因此生命有必要进行彻底的革命。1968年后，他在许多文章中将资本主义描写成“革命”，人类如果不悔改转向生命的话，会因为这个“革命”而灭亡。他认为，从毁灭的占有欲到热爱生命的悔改过程乃是上帝国在此是非颠倒的世界中的开端。当时，他的

《作为神学问题的革命纲要》是人手一册。葛氏认为，资本主义乃是反对上帝国的死敌，而社会主义则符应来临的国度并且是它的提前展现。他的《悔改的挑战》乃是《对社会神学的贡献》(1976年，慕尼黑)。他的《资本主义革命》(1974，慕尼黑)将福音和社会主义并列，并为教会在阶级斗争中找寻可信的地点。他在此时期的主要著作：《曲木转直：生命意义之间》(1970，慕尼黑)将神学的生命大脉络中的这种革命过程的个别角度陈述出来。葛氏的社会主义神学和托雷斯的“革命神学”十分相近，并且他也以托雷斯的想法为基础。在那些年间，对支持社会主义的学生而言，葛氏不仅是前卫思想家，而且也是他们的属灵导师。

b.和平神学

1968年同时也是全世界反越战运动的开始。它与学生反抗紧密相连:"要做爱,不要作战!"在所有西方和亚洲的大城市产生了大规模的示威活动,它导致美国在1973年退出战争。当越战结束后,美苏超强的兴趣再度集中到欧洲,双方的武器竞赛开始,特别在双方所占据的东西德。因此,德国和平运动的反抗也愈强。在50年代,和平运动曾对德国再度武装以及境内设置核武严重抗议:"抗议核子。"70年代末期,美国在西德设置潘兴二式飞弹及巡弋飞弹,并且拟定在欧洲作战的计划以对付苏联。和平运动的高潮在1983年,当时西德政府违反大多数人民的意愿,遵照美国的指示行动,数十万德国人手牵手横跨西德国境和平示威。当时政府中有所谓的对于"安全"的讨论,在教会和民间有所谓的对于"和平"的讨论。基督教会内的意见壁垒分明:一派认为原子武器乃是确保和平的必要之恶,另一派准备"不靠武力装备而活"。改革宗教会在1982年宣布,核子威慑体系不符合基督教信仰并且宣告了认信的情况(status confessionis)。[《对耶稣基督的信仰告白及教会对和平的责任》,谷特斯洛,1982]东德的基督教会在1983年宣布拒绝核子威慑体系的理论与实践。东德在当时产生一股强大的和平运动,它导致1989年的和平革命。和平运动的神学家有埃尔富特的法尔科(Propst Falcke)及现任基督和平运动的领导人加斯特基(Joachim Gasteki)。只有天主教主教会议及德国国家教会认为,基督徒可以赞成亦可反对,而且教会可以支持前者,亦可支持后者。

受人为的毁坏。其中最著名的是“绿色和平组织”及欧洲的绿党。澳大利亚的生物学家毕赫(John Birch)在1975年奈若比召开的普世教协会议上的报告使得教会遭遇到这个问题。大部分的德国地方教会邀请“环保牧师”在教会中宣讲一种比较审慎的对待自然的生活形态。由于现代的科技文明在四百年前以剥夺大自然而产生，并且以人成为“大地的主人”的圣经依据为基础，因此西方的基督教对此发展难辞其咎。惟有革新西方的宗教及道德价值才能拯救自然，并确保人类能继续生存下去。第一个生态神学源自美国的过程神学家寇柏(John Cobb)写的《生态神学》以及德国旧约学者李德科(Gerhard Liedke)写的《在鱼腹中——生态神学》(1979年，斯图加特)随后，教会发表一连串的宣言以“和自然和好”并发展出一崭新的创造性灵。我在1985年发表了生态性的创造论(《上帝在创造里》，慕尼黑，1985)。生态神学如同社会主义的神学及和平神学一般，它要使基督徒参与前面所提的运动并根据他们的异象来实现。另一方面，生态学就像其他两种一样，它将社会的问题带进教会，好让教会面对人类和自然的矛盾及痛苦。[G.Altner 编：《生态神学》，斯图加特，1989]



d.人权神学

欧洲政治学中较不明显但是却很重要的一个面向乃是对人权所做的神学反省。世界改革宗联盟经过七年的研究终于在1977年发表《人权的神学宣言》，一年后，世界信义宗联盟也发表类似的研究报告，天主教教宗手下的司法暨和平委员会曾于1974年发表有关“教会与人权”的宣言。[络赫曼/莫尔特曼编：《上帝权

与人权》，诺因齐尔夏，1977；L.Vischer 编：《未来世代的权利－自然的权利》，日内瓦，1990］所有这些宣言都将无可取代及无法毁坏的“人性尊严”奠基于人具有上帝的形象的事实上，并且将对上帝的信仰和对人的尊重相结合。它们都尝试使个人性的人权（它的基础乃为1948年通过的“普遍人权宣言”）及社会性和经济性的人权（它的基础乃为1966年通过的“人权公约”）达到平衡。这三项宣言在实践的结果都使得政治——无论是内政或国际政治——和人权及公民权相结合。这在70年代产生显著的结果：在拉丁美洲的军事独裁及东欧的一党专政的情况下产生了人权及公民权的团体。我们所经历到的那些藐视人权的独裁政权因着不流血政变而垮台，这

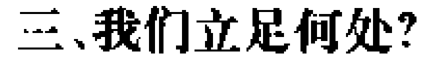
一切都要归功于这些团体。在欧洲，这些团体及运动使得自从1975年从赫尔辛基开始的欧安会议的决议得以实现。因此，人权及公民权乃是“整体欧洲家园”在宪法上的基础。

今天，普世神学家及司法团体与联合国携手合作，致力于人权的拓展，希望借此能把将来世代的权利及自然的权利的宣言纳入“地球宪章”（1992年在巴西被联合国通过）之中。

e.妇女神学

政治神学本身并没有产生妇女神学，但是新的妇女神学将自己定位成一种政治神学。［E.Moltmann-Wendel：《妇女之人权》，慕尼黑，1974；D.Williams：《在旷野中的姊妹》，欧必斯／纽约，1994；A.M.Isasi-Diaz：《妇女神

学》,欧必斯/纽约,1996]使妇女从父权的压迫下获得解放,以及要求对妇女的人权完全承认的一般性的妇女运动产生于美国，虽然它基本上受到法国大革命的启发。1974年,普世教协在柏林召开大会以克服文化和教会中的性别主义。1978年,在布鲁赛尔首次召开以妇女神学为主题的普世教会的会议。1979年,在谢菲尔德(Schefield)召开有关教会内男与女的新团契的普世性协商会议。从此以后,许多教会的教友会议开始探讨这个题目,其成效不一。妇女神学带有政治意涵,因为它表达一种支持全面性的文化革命的异象及反省，而这种文化革命最初乃是由妇女所挑起的。它将隐藏在家庭中以及男女之间在平日发生的暴力和侮辱揭发出来。新的“妇女之家”(Frauenhäuser)为自己说话。妇女神学也是为妇女在社会和教会中争取人权及公民权的运动。它在一方面也使参与一般妇女运动的基督徒妇女受到鼓舞，另一方面，它也为教会——它比社会更具父权倾向——中的这些问题铺路,好让罗马天主教及东正教拒绝妇女按立的情况得以终止。



三、我们立足何处?

我们得出以下的结论：

1.政治神学并非纯学术的神学,而是根据欧洲国家中民间的倡议团体及示威运动的期盼和经验而产生的神学。因此,它和拉丁美洲的解放神学类似,虽然它在完全不同的情况下产生。

2.政治神学不同于“进步的神学”,不管它是新教的自由神学或是天主教的现代神学。我和新教中保守的潘能柏(Pannen-

berg）或是政治神学家默茨和进步的后现代学者孔汉思(Hans Küng)之间的差异和冲突是极为明显的。他们两位从未参与我们的运动，甚至经常围剿我们。政治神学的根源在于巴特的反市民的神学以及认信教会的反抗经验。在50年代早期的和平运动中，我们怀念布特曼(Bultmann)及其自由神学的门生。政治神学在我的理解中乃是真正的辩证神学：矛盾的与盼望的神学，换言之，否定的否定及肯定的乌托邦。

3.第一世界的政治神学一直以批判的态度和当权者的自义相抗衡。基督在罗马帝国本丢·彼拉多的暴力下受苦并死亡，借着对基督的回忆，我们尝试以受难者的名义来除去暴力统治的

合法性。我们以批判的精神和“政治性宗教”、“市民宗教”及爱国主义、“西方基督教国家”和“反共产主义”的意识形态相抗衡。我们尝试将政治和经济的权力“去除神话”。

4.如上所示，政治神学一直尝试为“暴力下的牺牲者”说话，并成为哑巴的公开的声音：社会主义神学是为了工人，和平神学是为了欧洲核战中(可能的)牺牲者以及高度军备和武器输往第三世界(确实的)牺牲者，人权神学是为了东欧独裁政权下被剥夺尊严及权力的人，妇女神学是为遭到压榨及虐待的妇女，生态神学是为了遭到剥削的创造。如果解放神学有一个主题：穷人的解放，那么政治神学便有许多的主题，可是它总是涉及受难者的解放以及对凶手的批判。

5.政治神学存在于共同的倡议团体中，并且更新圣经和基督

教历史的革命性传统。这是耶稣上帝国的信息:上帝国走向世上的穷人和小孩,换言之,它并不走向人类"进步"的顶峰,而是走向人类暴力下的受难者。拉加兹(Ragaz)、库特(Kutter)、布鲁门哈德(Blumhardt)及海曼(Heimann)的基督教社会主义最先领会到这一点。此外,这乃是耶稣对当时社会中的病人和麻风病患的接近。它在今天也吸引人到耶稣跟前,并且把基督徒带到这个社会的受难者跟前。最后,这乃是作为上帝国在今世的基本原则的登山宝训。对我们当中许多人而言,登山宝训是这个充满暴力的世界的和平准绳。综合以上重点,无疑的,政治神学的目的在于使人从外在暴力下的受辱的客体变成自身生命的主体。我们在1989年的东德经历到,40年饱受宰制与压迫的人民起而反抗,不但是政权本身而且是整个体系因着这个有意识的呼喊——"我们就是人民",因为"所有的权力来自于人民"——而垮台。我们希望,在自由市场经济下受苦的人民也能经历到这种自由。

6.神学上,紧跟着本身的脉络,以保持具体性是好的。在这层意义上,一方是欧洲人,另一方是拉丁美洲人。然而,如果神学就因此而区域化,进而声称:解放神学适合拉丁美洲、政治学适合欧洲、黑色神学适合黑人、妇女神学适合妇女,这便是错误的。每一种神学受到本身脉络的决定,这是真实的,然而,每一种神学都是神学,就此而言乃是普遍性的,因此,无论在何处都必须严肃地对待。此外,每个脉络都与其他的脉络相联系,不论它是片面地透过统治或是在团体中透过交替的方式。以下的原则对每一种神学都适用:全球性的思考——地方性的行动!就此意义而言,解放神学和政治神学一样应该具有全球性的意义。然而,解放神学和政治神学应该如何彼此联系?

公开批判资本主义，并且透过社会及环境政策为人类及自然创建公义。虽然此时不合时宜，但是自从1891年的“新事物”(Rerum Novarum)教义出现以后，天主教的社会教义便包含了极大的批判潜力。基督徒当中的宗教社会运动力量也不小。

我们教会及信徒当中虽然找不到值得一提的基础教会运动，然而，150年来我们的教会向来强调社会救济，大部分对孩童、残障、病患及老人的社会救济由教会经手。如果基督教的社会救济对于自由市场经济下制造出牺牲者的元凶和体系不发出先知性的批判，那么它对我们社会中受害者的救济便会被滥用。所谓的“共产主义的威胁”消失后，我预见教会和国家之间必然产生内在的冲突。



2. 工业社会与大地的自然体系间的生态冲突亦同样严重。最近十年来，环境意识无论在私人或公众领域都获得了大幅的增长，因此人们对生产及消费的变革也提出了强烈的呼求。生态神学在此情况下为被剥削和破坏的上帝的受造请命，因为我们使它们成为牺牲者，我们以剥削它们为生，因此生态神学向制造这些牺牲者的元凶和体系提出抗议。而且，生态神学也是基督教对于遭难的自然的救助，它也是对于产生这些灾难的暴行所做的先知性批判。

3. 欧洲的政治神学在开始时便是普世性的，它和拉丁美洲、韩国及非洲发展出国际性的关系。然而，随着新的欧洲的产生却产生了欧洲人的欧洲中心主义。基督教会必须根据它全球的大公性来抵制这股欧洲中心主义。欧洲的基督徒必须成为欧洲之外的人的辩护律师。此时，民族主义在欧洲滋长。我们需要普世性的团结，它必须强过对民族和对欧洲的忠诚！这并非只

是道德性的责任，而且也是惟一理性的方式。如果社会性的公义在第一和第二世界间荡然无存，和平无异缘木求鱼。北大西洋世界和第三世界若无法达成和平，它便会导致毁灭的命运。第三世界在生态上的灾难现在已经波及到第一世界。由暴行和不义所割裂的人类世界将会使我们所居住的大地走上毁灭的途径。

政治神学乃是对现代世界所提出的内在批判，解放神学乃是对现代世界所提出的外在批判、两者都为受难者说话。第一世界的批判性神学和第三世界的解放神学间难道不应该结盟？

五、解放神学的前景

至今为止，在新的拉丁美洲神学中只有拉丁人发表见解。[以下乃是根据I.Ellacuria/Jon Sabrino编:《解放的奥秘：解放神学的基本概念》，卢塞恩，第1卷，1995，第2卷，1996]巴西境内的原住民(奴隶的黑种后裔)将在何时发出声音？当印第安人起来时，他们将以基督教神学的方式来表达，或是和暴力的基督化历史一刀两断，而回到他们古老的文化和宗教？[首先提出这观点的是:《印第安人神学》，墨西哥，1992；M.M. Marzal 编:《上帝的面》，利马，1991]连黑色的巴西人和加勒比海地区都可能觉得他们非洲古老的马昆巴崇拜(Macumba-Kult)比基督教

更具吸引力,即使基督教以解放神学为代表。

如果拉丁美洲将来不纯粹是"基督教的洲",难道拉丁美洲的解放神学就不应该扩展成跨宗教的对话?跨宗教的对话在解放神学的角度应该是这个对话中的新成分,到目前为止,这个对话造就了宗教团体间的和平共存——"没有宗教和平,便没有世界和平。"(语出:孔汉思)——它远胜过共同对抗对百姓的压迫。当人们尝试将解放神学运用到亚洲时,便发现到,亚洲的贫困大众并非基督徒,基督教的神学不容易对他们说话,在此情况下,解放神学必须扩充内涵。如果解放神学在这方面扩充内涵的话,它必须将其基本内容加以扩充。到目前为止,它几乎是完全从经济社会面着眼,针对贫-富、压迫-解放间的冲突,可是却鲜少关注自身土地和人民的文化和宗教层面。1976年,我在写给玻尼诺(José Migez-Bonino)的"公开信"上在这一方面提出委婉的劝告,当时还被他忿怒地拒绝。如今,愈来愈多的拉丁美洲人转向新的宗教运动(如源自非洲-巴西的祭礼),而基督教的灵恩运动则吸引着贫穷大众,这可能跟早期解放运动在这一方面的欠缺有关。穷人不仅希望获得所欠缺的,而且也要人尊重他们原来的样子。

长久以来,第一世界在生态上关注的焦点是:拉丁美洲雨林遭到摧毁。对贫穷无土地的巴西农人而言,他们生态性的关注点则是每日的生存斗争。直到近年来,拉丁美洲的解放神学才认识到,经济和生态无法分割,而且杀鸡取卵无异是自杀的举动。70年代中期之后,以北美为榜样(如:寇柏、寇克斯,Harvey Cox)的欧洲,特别是在过度工业化的德国中产生了生态-政治性的神学,现在生态性的解放神学也蓬勃发展〔哥斯达黎加的DEI、古

于哥斯达黎加的圣荷西的拉丁美洲圣经学院现任的女院长。

解放神学最棘手的问题并不在外面而在里面。没有获得解放的教会就没有获得解放的社会，没有教会改革就没有社会革命。1968年在梅德林和1979年在普耶巴拉召开著名的拉丁美洲主教会议中，与会人员盼望，主教和神学能够一起将教会实现为“穷人的选择”，而且拉丁美洲的教会以“穷人的教会”和“百姓的教会”的身份来带领天主教进行全面性的改革，并且解放神学能够相应地在全球的阶级斗争（语出：卡撒里斯，George Casalis）中起带头作用。这些盼望却在罗马梵蒂冈政治下给牺牲掉了。当然我们可以引述教宗的话：“解放神学不仅合宜，而且合用而必要”[J.Sabrino 编：《解放的奥秘》，第1卷，499页]，然而，观察教宗的做法更合适。自从普耶巴拉的主教会议后，主教的提名人选中支持解放神学的拉丁美洲主教成了少数。红衣主教昂斯（Arns）和罗赛德（Lorscheider）的影响力大受限制。现在接替萨尔瓦多的殉道主教罗梅罗（Oscar Arnulfo Romero）的位子的是主业会的人。教宗约翰保禄二世派员在皮诺切特（Augusto Pinochet）将军——杀害智利许多基督徒的凶手——的金婚纪念中致赠金饰及表达各人的祝福，这件事提起来实在令人心痛。当然我们可以提到红衣主教拉庆格（Ratzinger）针对解放神学所做的评断而写的两封信仰大会的信件，然而，观察他的做法而且让柏夫叙述他的受难史更为恰当。柏夫被迫放弃他的主教职务并离开方济会，在告别时他愤慨地写道：“教义的力量十分可怕且无情。”（公众论坛，1992年7月17日，15~16页）解放神学家所期盼的梅德林和普耶巴拉主教会议岂不成了教会的噩梦？难道他们就像孔汉思所指责的，争取教会内的自由做得太少？当然有所谓的基础教会，而且在许多

国家似乎给人一种印象：有两种天主教会，一边是基础教会，另一边是教阶森严的教会。无论如何，我们无法从古老封建权威的教会基础上建立起一个崭新的、公义的自由社会，这是十分清楚的。"我们是百姓"：这适用于政治和教会，否则两边都不适用。只要拉丁美洲殖民式教会的封建权威、阶层森严的结构继续下去，它终会成为相应的阶级社会的榜样。凡是将教会当做"上帝之民"，正如第二届梵蒂冈大会所宣布的，愿意把它当做基督永活的团契来经历的，并且紧抓梅德林和普耶巴拉主教会议以来的传统中"百姓的教会"的盼望的，必然在许多情况下和基督教灵恩运动的教会相结合，尽管它们被教会领导阶层一直贬抑为"小

派"。我认为，解放神学面临的最困难、最重要的挑战是：将阶级统治的教会解放成为人民团契。

六、使我们得解放的神学

a.第三世界的全球化

摆在我们眼前的事实是：目前经济全球化、产品在劳力便宜的国家集中，而且市场也逐一开放。这不仅将我们的工业带进第三世界，而且第三世界也被带到我们的周遭，我们本身成了第三世界。这个概念在开始的时候不仅是地理的，而且是社会的，它

是指社会中的贫穷下层阶级。我们今天就是这样经历到第三世界。联合国在1996年的报告:"论人类发展"指出多数人变穷、少数人变富的危机。全世界排在前358名的亿万富翁的总资产远超过贫穷国家资产的总合(占45%的世界人口)。联合国发展计划部秘书长史裴斯(J.G.Speth)解释说:"如果这种趋势继续下去,那么工业国家和发展中国家间的经济差异必然扩大到不义而且是不人道的程度。"[H.-P.Martin/H.Schumann:《全球化的案例:对民主和繁荣的侵害》,汉堡,1996]

然而,这种不义和不人道也在工业国家本身发展。最近几年,在北美、欧洲、日本和澳洲超过1亿人生活在法定的贫穷界限之下,其中大约3000万人流落街头。连波昂的统计数字也发出了警讯:750万穷人,90万流落街头。我们看不到任何对抗这种发展的社会政策,反而是政策向经济现实——借着全球化能获取更多的利益,而且不用向本国政府交税——的压力投降。在我们周遭的穷人仍活在生存的边缘,然而根据联合国的报道,低度开发国家每天有25000个孩童死于饥饿以及很早就可治愈的疾病。[H.Noormann:《德国的贫穷问题》,斯图加特,1991;E.U.Huster:《欧洲的贫穷问题》,勒弗库森,1996]

很明显地,经济的全球化导致我们社会的分化,民众时常抱怨社会支出过高便可证明。医疗保险公司处心积虑地想把老人及老病号赶出医疗保险体系。在英国,60岁以上的人除非自费,否则不能照心电图。如果人只是按照其市场价值来衡量,不再因着他的人性尊严被尊重,那么小孩因着他可以活得较长大约值250万马克,而退休的人就一文不值,因为他不再从事生产了。其结果实在令人忧心:我们社会中的残障者、老人及无生产力者而

临了生命的危险，而所谓的第一世界国家陷入种族隔离的状态：出身贫穷家庭的青年人无出路而导致犯罪率增加，结果是有钱人住进"门禁森严的社区"、治安较佳的地段，而其他的住宅区则沦为贫民窟，正如目前南非的情况。如果强大的中产阶级消失了，那么政治民主也会破灭，因为民主平等的理念是和制造出不平等的经济体系不相容的。

在第一世界的我们愈清楚这种发展的话，就愈容易发现身边遭压迫、日益贫穷和被遗弃的世界，因此解放神学对我们就愈发贴切。资本主义鉴于它日益扩大的矛盾，换言之，它违反人性尊严、与大地的生命为敌并且断送自己的前程，因此注定要失

败。与其静候资本主义悲剧性的终结，不如现在就注意解放神学的基本立场。

b.通往共同的生命神学之路

生产和市场全球化将第三世界的不义和不人道的关系带到(地理上的)第一世界，如果这个论述正确的话，那么第三世界解放神学的相关性是全球性的。拉丁美洲的解放神学乃是取代资本主义——人称之为"所有事物的全球市场化"——的最佳替代性的神学。它不仅以拉丁美洲为脉络，而且因着这个发展过程而以全世界为脉络。它为洛杉矶和曼谷、英国和罗马尼亚、德东和

南非的穷人和受排挤的人说话。它将被其他人接纳而且被应用。它将从拉丁美洲特殊的神学变成全球性社会批判的神学。“第三世界”乃是一阶级概念。解放神学将从这途径越过它罗马天主教的界限,而成为更广阔的普世性意义上的大公性。它将越过基督宗教团体的界限,以增强来自民众要求将人类从不义和压迫中解放的所有呼求。或许拉丁美洲仍算是“基督教的洲”,亚洲和非洲却不能算是。然而解放神学的任务是全球性的,就像人类的苦难一样。

对欧洲而言,我认为,将穷人的解放神学纳入上帝国的更宽广层次乃是一重要的起点,因为上帝国提到压迫和贫穷的解放所达成的正面成果。然而,这些正面成果和有待克服的负面因素相联系,因为耶稣不是为富人而是为穷人带来上帝国。可是,自从康士坦丁大帝以来,上帝国神学就和基督教帝国或是基督教文明联系在一起。因此,它必须和登山宝训的八福和跟随耶稣的呼召紧密联合,才有可能被接纳。否则,上帝国神学和基督便完全无关。然而,“上帝国”指的是什么?沙布里诺(Jon Sabrino)说得很贴切:“上帝国是生命,丰满的生命和生命的实现。”因此,我们能够以“生命”来补充解放神学的上帝国神学。我们的世界充斥着结构性和个人性的暴力已到惊人的程度:反人性的暴力、反大地的自然体系的暴力、反生命的前程的暴力。为了对抗与日俱增的玩世不恭的心态,第一世界中必须重新唤起对生命的热爱以及对生命的敬畏。为了对抗死亡的暴力结构,我们必须加强对弱者、受造、生命共同的前程的保护。

对暴力和贫穷的解放仍然是任何实践神学及神学实践的主题。在自由之外,我们有另外一个主题:平等。没有平等就没有自



由的世界。它是出自早期基督教的精神，当我们持守这个不证自明的真理："所有人生而自由平等。""平等"并不是集体主义的概念，而是指每人享有共同的生活条件及生命的可能性。作为社会概念的平等意味着公义。作为人道概念的平等意味着团结一致。作为基督教概念的平等意味着爱。我们除非建造一个充满社会正义、人道上团结一致及符合基督教爱的精神的社会，否则它便会因着人对人的压迫、反社会的自我中心主义以及由于短视近利而对未来的毁坏，而使它步向灭亡的命运。若不追求社会正义，犯罪率便会增加，并且安全代价日渐昂贵。若不追求国际正义，贫穷国家便因着饥饿而产生叛变。如果今天我们不为共同生

命的前程做长期的投资，反而追求今天的短期获利，人类在不久的未来便面临破产的厄运。

拉丁美洲的神学可以在欧洲唤起崭新的社会性的上帝国神学。它可以追溯到天主教社会教义中偏向的左派的成分以及李昂哈德(Leonhard)、拉加兹、海曼、田力克和青年时期的巴特所领导的宗教社会运动，并且可以和政治神学、生态神学、妇女神学和新的社会批判神学当中不同的论点相结合。连教宗约翰保禄二世都可以和它联系，因为它使得他"生命的文化"的梦想得以实现。

第一章　现代价值变迁中的基督教

在本篇文章中，我不会担心"文明的崩溃"[S.P.Huntington:"文明的崩溃":《外交事务季刊》，1993夏季号]，想为西方的"价值"辩护，因而批判伊斯兰的"上帝之国"（伊朗）和儒家的"教育独裁"（新加坡）。我也不愿意强化西方的"自我价值感"或探求什么对西方是"有价值的"。现代和西方世界必须化解他们目前的价值危机，对于外来攻击所做的任何防卫只会拦阻"价值的重估"，而这在西方对当今人类和大地的永续生存是必要的。我以基督教神学家的身份提问：圣经传统（它主要是透过基督教而来）到底为西方世界和现代留下什么，又带来什么负担？我将犹太教包括在"圣经的传统"中，西方从犹太教那边所承继的超过它本身所知道的。我所指的主要是透过"旧约"，换言之，通过亚伯拉罕、上帝的以色列民、摩西十诫和先知的异象对西方世界的影响。西方世界在其现代基本思想和基本价值上受到圣经传统的启发，其自由史可以在圣经的上帝历史中找到根据，而且即使在圣经传统的世俗化形态中，它也可以与之认同。当我们发现了"启蒙的辩证"[M.Horkheimer/Th.W.Adorno:《启蒙的辩证：哲学的断简残篇》，法兰克福，1969]并且受尽现代世界内部的矛盾，只有让后现代的世界向圣经的驱动力告别，正像它告别了现代社会一样，因为现代世界是向圣经的驱动力认同的；我们也必须要问：我们"是否"并且"如何"能走出我们的传统和盼望，以克服现代世界内部（它明显是我们或我们的前人所造成的）的矛盾？



了解社会的价值与对社会价值的重估乃是公众神学的原始任务。基督教神学就其根源和目标而言是公众性的神学，因为它是上帝国的神学。[比较本书第一部分第一章："现代大计划下的神学"]基督教神学的历史传统讲论"将来的历史"，它的先知传统投射出这个将来的异象。这些传统对我们现今的价值危机说些什么？

一、圣经的上帝和历史的经历

对价值的尊重以及对实存的经验彼此互相符应。因此，我们

以圣经的"历史的经历"[G.Picht:《历史的经历》，法兰克福，1958；W. Pannenberg 等:《历史的启示》，哥廷根，1961]开始，并且探寻个人和团体的价值。

圣经传统所说的上帝并不总是在自然的律则和循环中显明，相反的，他通过人，并在人类历史的特殊事件中自我启示。因此，这位上帝是按照他所呼召的人，并按照他自我启示的特殊事件而被称呼的。这在宗教史上是绝无仅有的。这是"亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝"和"耶稣基督的父"。这是将以色列从埃及法老的奴役下解放出来的"主"。这是使基督从历史的权势(死亡)中释放出来的"基督的父"。这位在历史中呼召以及解放的上帝被称为"历史的上帝"是正确的，这正好可以和自然界的神明做区隔。

犹太教、基督教和回教共同以亚伯拉罕的上帝和亚伯拉罕对上帝的经历为基础，它们各自按照自己的方式，将自己理解成“历史性的宗教”。对它们而言，历史性回忆和对未来的期盼一样重要。亚伯拉罕的上帝体验是自由和陌生的经历：“你要离开本地、本族、父家，往我所要指示你的地方去……地上的万族都要因你得福。”亚伯拉罕[K-J.Kuschel：《有关亚伯拉罕的争辩：什么使犹太人、基督徒和回教徒分开——什么使他们合一》，慕尼黑，1994]往外迁移，他在时间方面所经历的是一个“过去”——他离开它而且不会再回到它里面——和一个“将来”——他必须盼望有一天能够找寻到它。和亚伯拉罕比较，沉思的佛陀在时间方面的体验又是如何？深沉到自己里面的佛陀在永恒的一瞬间经历到时间的消失。过去和现在对他而言都已消逝无踪。只要和亚洲的“宇宙性宗教”相比，“亚伯拉罕的宗教”的特性便突显出来：将来是崭新的，它不是过去的再现。宇宙既非处于某种巨大的平衡力底下，亦非处于不变的和谐状况中，相反的，它是上帝的创造，在将来它要圆满终结，因此它具有时间性。“时间之轴”控制了所有物质和生命世界的进化过程。从传统到将来的过程并非是可以逆转的，而是无法逆转的。过去和将来之间的差异让人体会到时间。“过去”是无法再现的真实，“将来”是充满机会的可能，“现在”乃是一个遭遇点，来临中的可能性会在这一点上实现或是落空，换言之，“将来”在此与“过去”交会。“亚伯拉罕的宗教”并非发现空间，而是发现时间，并且使其成圣。否则，“神圣的”总是在宇宙里反复重现的规律中被尊崇，然而它在这边却出现在偶然的，即无法推算和预期的历史事件以及带来将来的“崭新”当中，于是人类便失落了他在自然环境中的归属性。



以上的观点乃是将真实视为历史的时间，这个简单的描述特别贴近现代对真实的看法，因为人类以往的文化依赖大地的自然体系并与其保持一致，现代世界乃是脱离了这种文化而产生的。农业世界因着工业世界的出现而破产，农村因着大城市的出现而宣告瓦解。[L.Mumford:《历史中的城市：它的起源、转变和前景》，纽约，1961]随着工业化及都市化的进展，一种只以人类的愿望和准则而建构的文化产生了，它只能实现人类自定的价值。将来会有一半以上的人类在墨西哥市、加尔各答、拉各斯、上海这类现代的大城市中生活，太阳会被烟雾所遮蔽，大自然会被交通道路所取代。人们不再需要植物或动物，他们以自己所制造的为生。实存

的感官世界将被电脑及资讯网络的"虚拟世界"所操纵和取代。人类生命的运作不再通过大地的循环或是身体的韵律所决定，而是受到现代世界的脉动所支配。人类对环境的感受局限在视觉和听觉上，而触觉、感觉、嗅觉和味觉都衰退了。

由于人类的文化环境脱离了地球的自然体系，生态危机因而产生，它宣告现代世界的大计划完全破产。正如资源需求的升高以及大都会垃圾量增加所显示的，自然界的崩解正随着人类的都市化以及工业的集中化而加剧。

与外在自然环境的生态危机相对应的是现代人内在的身心危机[Robert Jay Lifton 在 G.Müller-Fahrenholz:《唤醒这世界：在此遭到威胁的世代中我们对上帝圣灵的信仰》，第2章："心灵瘫痪与全球危机"，谷特斯洛，1993，78页以下极力强调这点]。与外在自然的"疏离"相符应的是内在自然的

"疏离",亦即精神不稳定,并且日渐麻痹。"荒漠扩大,把荒漠带来的人有祸了",尼采曾如此预言,我们每个人都把荒漠埋在我们里面。

如果"把历史当做真实"的观念压抑了我们里面和我们四周的自然,那么,现代文化治疗的任务是:促进人类与外在自然体系及内在自然中的躯体和感官互相和解,并促使人类文化与大地的自然体系达成新的和谐。"进步"乃是现代性的动力,而"均衡"则曾是前现代文化的动力。如果人类要永续生存,那么我们需要调和"进步"和"均衡"的价值,以产生一种"足以承载的发展"和生态性的文化[V.Hauff编:《我们共同的将来》,格雷芬,1987]。



亚伯拉罕的宗教以其"历史的上帝"为我们的历史性生命带来疏离,我们必须因此而将它摒弃?难道人类脱离自然的这种价值变成了使人和自然疏离并导致自然毁灭的魔鬼?难道只有心灵的印度之旅能够救治我们这些过度忙乱的西方人?我认为,我们也可以"不假外求",我们只须重新发现。我指的是基督教的神秘传统及犹太教的安息日传统。

圣经的上帝绝非只是忙碌不停的"历史的上帝",他是打断时间和历史,成为安息日的上帝。根据创造的历史,他在第七日歇了他的工,他通过他的安息来完成并祝福的创造。[A.J.Heschel:《安息日》,诺伊基尔兴,1990;莫尔特曼:《上帝在创造里:生态学的创造论》,慕尼黑,1985,第6章:"安息日:创造之宴",281~299页]创造时,上帝走出自己;安息时,上帝再回到自己,并和他的作品保持距离。他就像艺术家一般,如果能够回到自己,并且放松下来,作品即告完成。忙碌工作的人只应该在六天中效法那位创造的上帝,在第七天就应该效法那位安息的上帝,换言之,效法那位以自己以及以自

已的工作为满足的上帝。无论对男人或女人、主人或仆人、人类或动物而言，这种安息都一律适用。土地及葡萄园在安息年甚至要休耕，好让“地向耶和华守安息”。通过安息律例的颁定，一条明显的界限已经定下，好让自然得以保全，灵魂与身体得以复苏。

我们可以在基督教神秘主义中发现有关安息的智慧，只是它着重个人的内在。在人生的“疏离”和荒漠中，人们借着“回归”而找到自己。如果他能回到自己，他就能回到上帝的安息；反之亦然，如果他能在永恒的上帝那里找到安息，那么，他就能够在灵魂的黑暗深渊中找到自己。神秘主义和安息日相

似，在“灵魂之堡”(语出：亚维拉的特瑞莎，Theresa von Avila)的第七层或是在“七重山”(语出：汤姆士·莫顿，Thomas Merton)可以找到救治。莫顿[F.Vogelsang:《亚维拉的特瑞莎：内在之堡》，斯图加特，1966；W.Herbstrith:《亚维拉的特瑞莎：第一位教会的女教师》，贝尔根-恩克海姆，1971；汤姆士·莫顿：《七重山》，德文译本，H.Grossieder 译，苏黎世，1990.8；同一作者：《在行动的世界中沉思》，纽约，1965；莫尔特曼：《上帝的经历：盼望-焦虑-神秘主义》，慕尼黑，1979]的一本书的书名就叫：《在行动的世界中沉思》。

我们不仅可以通过“回归”和心灵分析而找到沉思性的安息，而且也可以有智慧地处理我们在安息日必须中断的时间，以达到安息。上帝不仅住在我们存在的深处，上帝也住在时间中。

二、人：自然的一部分或是整全的人？

在亚洲和非洲的宗教中，人被当成自然的一部分，而通过圣经的传统，每个个人则被理解成整全的人（Person）。

如果人相信：大地是他的“母亲”，月亮是他的“祖母”，他的生命在所有生物组成的“大家庭”中回荡，他的生命在星星、月亮和地球的循环和韵律中回荡，那么他会把自己当成自然的一部分。如果人相信轮回，那么他会把自己当成自然的一部分，因为每个生命都是来自生命的大组织，并且还要回到这个大组织中，以成为其他的生命形式。如果人相信，他只是长远的世代延续中的一员，那么他会把自己当成自然的一部分。在他之前的家庭成员乃是值得尊崇的祖先，在他之后的家庭成员乃是他的子女，他必须为他们着想。个别的意识是从集体意识而来，个别的死亡并没重大的意义，因为世代还是延续下去，正如旧约圣经中的族谱以及在韩国的习俗中所显示的。因此，1982年10月28日由联合国通过的“地球宪章”中称人类为“自然的一部分”。



然而，与之相对的是：每个人权宣言都具有“人性尊严不容侵犯”的基本条款。“人性尊严”的基础何在？它乃是每个个人与生俱来的尊严，并且，它乃是每个人个体性的前提。正如联合国1948年的人权宣言所昭示的，这个个体性的人性尊严乃是所有个别人权的基础。个人权、平等权以及信仰、意见、集会的自由都是从个人的人性尊严中衍生出来的。我们应该如何保护这个个人的人性尊严？我们随时随地都应该把人当做主体，没有人可以

被当做客体来对待。把人化约成劳动力或是可交易的货物(如娼妓),这种行为应该予以禁止。“人生而自由平等”这个基本原则使得现代政治得以民主化，所有的解放运动和解放神学家都根据这个基本原则而行动。没有人应该因为任何的障碍而受到不公平的待遇。“病人是整全的人”,这对每种符合人性的医学都适用,我们无须多所着墨,因为这是众所皆知的事实。

什么是整全的人?整全的人并非“单独的个体”(Individuum)。“单独的个体”在字义上像原子一样,是最后无法再行分割的。然而,这个最后无法再分割的个体没有任何外在的联系,也无法分享。因此,歌德的名言“单独的个体是无效的”。如果“单独

的个体”没有任何外在的联系,那么它也就没有自己的个性和名字。它无法被辨认,也无法认识自己。这家伙是个“独行侠”,这种表达方式在以前的德文和西班牙文里是骂人的话,它代表“无名小子”。整全的人和个体不同,他在我——你——我们、我——自己、我——它的互动关系里。整全的人在他的人际关系里成为施与受、听与做、静默体验与采取行动、理解与回覆的主体。

就神学的意义而言,“整全的人”乃是通过上帝——他将人从他的父家和朋友的关系中呼召出来(创12:1)——的呼召而产生。[A.Milano:《神学上的人》,拿坡里,1968;A.I.McFadyen:《呼召成为人》,剑桥,1990]亚伯拉罕和撒拉听从上帝的呼召并且离开家乡,他们乃是圣经中整全的人之典范。摩西也是被上帝“按照他的名字所呼召”,而摩西站出来说:“我在这里。”(出3:4)先知们乃是按照摩

上帝在这个前程中得享安息，并且在圆满终结的受造里找到家乡。亚伯拉罕的子女也在那里找到他们认同的家乡。所有的受造是亚伯拉罕和撒拉的子女的天路伴侣，而且亚伯拉罕和撒拉的子女与其他的受造齐心一致。他们认为，这个世界并不是分成和谐与混乱，而是以一致的运动往得赎的方向发展，和谐与混乱只不过是两个互补的特性。

2.奥古斯丁孤单的灵魂



西方世界的居民受到奥古斯丁灵魂学说的祝福与缠累，因为没有人像这位拉丁教父那样深刻地影响欧洲的心理学，并为西方的个体主义提出论据。[M.Grabmann:《圣奥古斯丁对灵魂与上帝的基本思想》,达姆市,1957]他想知道“上帝和灵魂”，“除此之外就不感兴趣？是的，除此之外就不感兴趣”。为何他对灵魂特别感兴趣？因为人的灵魂正像镜子一样，反照出上帝的形象。凡是想认识上帝的，必须忘记世界，关闭所有感官，并透过默想回到自己的里面，那么他将同时认识自己和上帝：“回到你自己里面，真理居住在人的里面。”对于亚里士多德而言，灵魂就像人身上其他的器官，其力量可以客观描述。然而，对奥古斯丁而言，灵魂成了人最深处的自我，它充满奥秘，无法测度，就像上帝一样。他通过内向的反思，以这个方法在自己里面寻找上帝，并在上帝里面找寻自己，奥古斯丁成了人类主体性的发现者。笛卡儿的主体论哲学只是奠基在奥古斯丁的发现上。[笛卡尔:《沉思录》,Ph B21,献词2:“我一向认为,思索上帝和灵魂乃是最重要的问题,它应该借助于哲学而非神学来解释”]他继承了奥古斯丁的论点：我可以怀疑所有感官的印象，可是我

不能怀疑,我就是那位怀疑自己在所有事上都错估的,我也不能怀疑,我就是那个搞错的。对内在的自我确信比任何对外在事实的确信更强,因为它是直接的,而后者是通过感官来传递的。简言之:每个人是自己本身的"最接近者",因为我们最认识自己。因此,对邻舍的爱是以对自己的爱为前提,而且对自己的爱才能导致对上帝的爱。如果灵魂是自我的主体,那么它便是控制身体和感官的,身体和感官不能控制它。而且灵魂也和上帝相符应:如果上帝是世界的主,所以和上帝相符应的灵应该控制身体。正如清教徒主义和敬虔主义所教导的,谈到自我控制时一定会论到人具有上帝的形象。

然而,奥古斯丁认为上帝的形象只在人的灵魂中,这一点是错误的:"上帝照着自己的形象造人,乃是照他的形象造男造女。"(创1:27)换言之,上帝的形象乃在男与女相互的关系中,它总是靠感官和身体来传递的。[莫尔特曼:《上帝在创造里》,第9章:"上帝的形象在创造里:人类",223~249页]圣经从来没有论到自我观照的个别灵魂具有优先的地位。不是当人回到自己里面才发现上帝,而是当人走出自己时才发现上帝。上帝不是隐藏在我里面,而是隐藏在你的里面。整全的人具有的上帝形象是展现在灵魂与身体、内在与外在、灵与五官的合一上。男与女、父母与小孩所组成的整个人类团体必须和上帝相符应,并且成为他在地上的反照。人与自然间区别出来的合一性和上帝的创造思想相应:人代表自然,而自然承载着人。受到奥古斯丁灵魂学说的缠累,我们今天找寻

"身体的回归"并且"重新发现感官"和感官所感受到的世界,而且男人应该向妇女神学请教。

人与自然的分离对生命构成威胁，并且使人在道德上不负责任。极端的人文主义[例如辛格(Peter Singer)所主张的]将人定义成理性和意志的主体,[辛格:《安乐死在今天——主题或禁忌?》,奥普拉登,1990;同一作者:《我们应该如何生活?自私时代中的伦理》,埃尔兰根,1996]理性和意志尚未、无法或是未曾发挥正常功能的人将无法被当做合格的人,而被视为"人渣",受精卵和胚胎、重度残障及老年患者便属于这个范围。然而,事实上只有30~50岁间健康的人才符合这个主体的严格定义。在此之前,他是个需要受教育的人,在此之后,他已经退休了。这种观点得来的结果是:只有那些合乎严格定义的人才能享有人权,而那些"人渣"可以当成自然的客体来对待。这种极端的人文主义的结果是残暴不仁,因为它剥夺了疑似"不值一活的人"的人性尊严。

就神学的立场而言,人性尊严的基础在于:人具有上帝的形象,而不在于人的品质,也就是说,它建立在他和上帝的关系之上。人和上帝的关系有两个层面:上帝对人的关系和人对上帝的关系。人具有上帝形象的客观事实建立在上帝对人的关系之上,这关系是不会丧失也无法摧毁的,只有上帝才能取消这层关系。每个人的人性尊严建立在人具有上帝形象的客观事实上。上帝和胚胎、重度残障者及老年患者建立了关系,尊重他们内在的尊严就等于敬重上帝和尊崇上帝。如果人不敬畏上帝,上帝在人里面的形象便不会受到重视,对生命的敬畏感也因而失落,因为它受到合用性观点的排挤。然而,在对上帝的敬畏感中"没有价值的生命"是不存在的。



三、在个人自由与社会归属之间的人

在传统社会中，个人从出生到死亡的命运早就被决定，个人所属的家庭、社会阶层以及族群就决定了他一生的道路。个人的决断及发展的空间极为有限。个人的名字也毫不重要，在某些族群中，女儿只有数字上的意义，因为她们出嫁以后要冠上夫姓。反之，姓氏极为重要，“系出名门”则确保其社会地位。在传统社会中，稳定性重于一切，个人性根本就不重要。

现代社会中，个人自由的价值高于社会归属的价值，个人背景对生命不再发生影响。我们生活于“自由选择”的时代，因为我们相信，社会是否具有创造性只有取决于个人。因此，我们不应该再受到出生背景的决定，任何人必须能够决定所有的事：自由选择学校、自由选择职业、自由选择伴侣、自由选择居住地、自由选择政党、自由选择宗教。我们也研究，如何自由决定我们的基因结构。没有任何事物应该归诸“命运”的范围，连性别也不该，所有事物应该可以自行决定。在欧洲某些半传统的社会中，还会谈到姓氏，但是在现代的社会以及年轻人当中，只有名字才算数。

现代的大城市使人疏离和孤独。大家庭只能在农村或是小城市居住。现代的公寓和汽车大部分为父亲、母亲、两个小孩四

个人而设计。职业的自由选择以及住所的改变使得老式的大家庭崩解。自从我的孩子住在柏林、汉堡和纽约之后，我们就很少看到孙子了。今天在柏林、汉堡、法兰克福这类的大城市中，超过50%的家计单位是单身的。愈来愈多的个人脱离家庭的结构。这并不一定意味着孤独，尽管老人的数量极为惊人；更多的是自行决定的关系，它取代了传统的家庭。合伙同住成了新的生活形态，新的“承租共营家庭”产生了，在这种家庭中，没人晓得或过问，某人的出身如何，某人和某人有亲戚关系，现在只关心谁跟谁同住或是某人住在某人那边，亲戚的关系被“所提到的人”所取代。



在每个住宅中，公众领域是通过电视而产生的。虽然每个人独自坐在电视前，但是他参与所有发生在城市、国家和世界的事件，无论如何每个人都是这样认为的，即使事实上他只是参与了一个“虚拟的世界”，了解事先筛选过的资讯和娱乐。当然，他也可以将电视打开或关上，但那并不代表他对媒体有控制权。只要人们接收得到新闻，就可以全程参与，但是却无法一同决定，因为他们无法“放送”。这便是电视所提供的公众领域和任何一种讨论的区别所在。透过个人化，人们愈来愈容易受“分而治之”的方法所统治。

现在有一种征兆：一种新的死亡文化产生了。在传统社会中，人死后“归到列祖那边”，并葬在家庭的墓园中。在韩国的清明节及基督教的“死者主日”，人们拜访并整修祖先的坟墓。在现代高度流动的社会中，墓园的整理工作愈来愈难，因为人们的居所不在墓园附近。重视家庭传统的宗教兴趣也消失了，因此，在现代世俗的领域中，有愈来愈多的“无名的下葬”：尸体火化，然

法存在的。自由社会的典范不是天生注定的归属性,而是契约,它是以社会的共识为基础。

四、现代的时间荒和"发现缓慢"

现代人极为忙碌,因此时间几乎都不够用。[M.Gronemeyer:《将生命当成最后的机会》,达姆丙,1993;G.Schulze:《经历性的社会》,慕尼黑,1993;R.Wendorff:《时间与文化》,欧普拉登,1985.3;同一作者:《人与时间》,欧普拉登,1988]基督教对时间的理解是:时间无法逆转,而且时间之河不断地从将来流向过去。难道是这种时间观使我们陷入"时间荒"当中?我们如何从其中得到解脱?人类从来没有像今天一样拥有那么多的空闲,却那么的缺乏时间?时间变得昂贵了,因为"时间就是金钱"。世界提供给我们的机会无限,可是人生却是短暂的,因此许多人陷入恐慌,加紧他们生活的步调。现代乃是超越时空的乌托邦:一个由电子传真、电子邮件及国际网络交织而成的高速度时代。我们一直希望处在动的状态,我们希望无所不在,正如我们常说的:"和时间赛跑。"在空间上,我们想要无所不在,在时间上,我们想要和时间一样快。这是我们的上帝情结。



生命有限,而世上的机会无限,两者之间的差异引诱我们"和时间赛跑"。我们以为,只有生活步调较快的人才能在他短暂的生命中拥有较多。我们以骄傲的口吻称呼"我们所处的现代世界",因为我们被迫使它加速现代化。我们移动的速度愈来愈快,并且在"经验公园"或是在"经验之旅"中累聚如此多的经历,以

致于社会学家会以“经历性的社会”(语出:苏彻,Gerhard Schulze)来称呼。我们和他人的接触愈来愈多,而且认识许多人。“速食”成了我们步调快速的生活中的象征。

现代“忙碌人”的三餐受到麦当劳的照顾。可怜的家伙!他有那么多经历,可是却没有体验,因为他一切所见的都想用录像机保存下来,然而他却不将它放在心里,并加以消化;他有许多接触,却没有建立关系,因为他无法停下来,反而总是忙忙碌碌地,他尽可能站着咽下“速食”,因为他再也无法享受食物,要享受需要时间,他没有这种时间。因为他无法使生命大量地延长,只好加紧脚步,好让自己尽可能掌握生命。现代人“掌握生命”有两层

含义:他们将生命撕裂,并将它摧毁。时间的匮乏性不会因着忙碌的人生而改观,相反的,由于惧怕生命短暂,并错失机会,反而错失了一切。

我们到各处去旅行,但我们实际上哪边都不曾到过。时间仅够蜻蜓点水式的旅行。我们愈旅行,愈和时间赛跑,我们的荷包就愈空。我们只是到处移动罢了。生活步调愈快,寄望不错失良机的,总是活得愈表面,并错失深度的生命体验。在他的生命中样样都可能,但只有极少是真实的。

时钟是现代社会最关键的机器,因为它掌控一切。几年前有位印度智者告诉我的朋友:“你们有钟表,我们有时间。”钟表的机械性时间掌控了我们的生命。[St.Toulmin/J.Goodfield:《发现时间》,慕尼黑,1970]所测量的时间到底是空洞的或是充实的,我们无聊透了

或是“光阴似箭”，这一切对钟表而言是无所谓的，反正60分钟后就是1小时。机械性的时间并不考虑我们所经历的时间，它对所有的时间都是等量齐观的。然而，所经历的时间乃是我们生命的质，所测的时间只是它的量。有人说：“对快乐的人而言，时间是静止不动的。”因此，这十分重要：在所有生命深刻体验的时刻，要把钟表放在一边，或者，至少不要在意它。当我们打破钟表时间的控制时，生命才展现生机。

可能是我们压抑的死亡焦虑使我们如此羡慕生命。我们个人的意识告诉我们：“死亡结束一切，你无法掌握什么，也无法带走什么。”死亡的焦虑无意识的展现在步调急促的生命中。在传统的社会中，个人感觉像家庭、生命或宇宙大整体的成员。个别的成员虽然死亡，整体仍然继续存活下去。然而，现代的、个人化的意识只认得自己，将所有投注在自己身上，因此相信，死亡结束一切。



当我们死去时，可能我们无法再度回到那古老的“归属”，亦即那个继续下去的大整体中。[其他宗教和文化的时间体验，参见E.T.Hall：《生命之舞》，纽约，1983]然而，我们可以将我们有限而受制的生命献给那永恒的属神的生命，换言之，从上帝那边领受永恒的生命，正如在上帝的团契中通过信心所体验的一样。在永恒上帝里的当下体验让我们在时间中的生命像在环绕我们并承载我们的大海一样，如果我们在她里面游泳的话。上帝的临在环绕我们（诗139），正像在一个宽广的生活空间一样，即使死亡也无法使其窄化。在此上帝的临在里，我们可以肯定我们短暂的生命，并且可以安然地将我们自身放在这个整体中。我们将在他里而安息、放松并且开始放慢脚步，享受生命。

只有放慢脚步的人才能多掌握生命，只有细嚼慢咽的人才能享受吃喝。聂德尼(Sten Nadolny)著的《发现缓慢》成为畅销书,并成为忙碌的现代人的精神安慰是有道理的。只有富足的人才能消磨时间,确信拥有永生的,拥有许多时间。我们在每一瞬间逗留,开始生命深刻的体验,我们在所经历的一瞬间体验到永恒。每一瞬间经历的生命深度岂不比急促时走马看花的时间更宝贵?压抑的死亡焦虑使我们羡慕生命并使我们急促。然而,我们经历及体验的死亡的迫近感教导我们，把每一瞬间当成永恒的一瞬间，深刻地去体验。它不知不觉地使我们的感官敏锐起来,于是我们所见、所闻、所尝、所感都和以前不同。我们容许的

死亡经历使我们有智慧而对生命,有智慧处理时间。我们对复活的盼望开启了一个超越死亡的广阔空间，好让我们将时间交给我们的生命。

最后:现代世界是源自西方,即使人们(例如在亚洲)不再如此认为。西方世界源自基督教,特别是源自新教。人权、个人的自由(如宗教自由、信仰自由、良心自由)、民主国家的形式、自由主义的生活观是和新教一起产生的，现代和西方世界的价值危机也是新教的危机,因此,我们特别被召唤来重新评估这些价值,好让这世界永续生存,不致灭亡。[附记:最近在一些经济部门中,某些“快速成长的例子”也出现停滞的现象,因此转变成“长期限”的追求。日新月异的新科技和新产品的研发消耗极高的成本,以致产品卖得愈久,它的获利愈高。如果市场化的阶段愈短,获利便愈少,便无法弥补研发的成本。这就是“快速成长的例子”。它导致

了"长期限"的追求。在贩卖所有产品的方面，最重要的是使用。品质和维修使产品获得长期的寿命。有种镭射印表机可以无限使用。有寿命很长的汽车。汽车如果愈能长期使用，维修部门的获利便愈大。生产的高成本将通过"长期限"而更具竞争性。长期限的产品也使环境受益，因为所耗费的能源和原料较少。便宜的汽车消耗较多的能源和原料，并且制造较多的垃圾、使更多的人失业，因为它由机器人来生产。"发现缓慢"对现代人和自然的前程日益重要。比较：W.Stahl：《快速成长的例子或是乌龟的胜利？》，斯图加特，1995]



第二章　地球的毁灭与解放：生态神学

一、第一和第三世界导致地球的毁灭

人类通过现代世界经济体系而造成的环境破坏必然严重危及人类在21世纪的生存。[Lester Brown 在世局观察研究所的年度报告(华盛

顿)中清楚地指出]现代的工业社会使地球的有机性脱离均衡状态，如果我们不再扭转这种趋势，地球将步向全面的生态性死亡。科学家证实：二氧化碳及甲烷废气破坏了臭氧层；化学肥料及各种杀虫剂的使用使得土地歉收；世界气候已经改变，而且我们将经历愈来愈多人为的“自然浩劫”，如旱灾和水灾；南北极的冰层将逐渐溶解；像汉堡的沿海城市、像孟加拉的海岸地区以及许多南半球的岛屿将在下一世纪被海水淹没；总之，地球的生命受到前所未有的威胁。人类可能会像几百万年前的恐龙一样绝迹。令人不安的是，升到地球臭氧层的毒气以及渗到土地的有毒废水是无法回收的，因此我们不知道，人类的命运是否已成定局？我们工业社会的“生态危机”已成了生态浩劫，无论如何对于较弱的生物是如此，它们在这场考验中首先遭殃：每年有数百种植物和

动物绝迹,我们无法再使它们起死回生:“首先森林死去,然后是小孩。”

这个生态危机是通过西方“科技文明”而造成的,这是真实的。如果所有的人像美国人和德国人一样经常开车并将有害的毒气送到大气层,那么人类早就窒息了。西方的生活标准不能放诸四海,它只能以牺牲他者来维持:牺牲第三世界人民、将来的世代和大地。只有全球性的“负担平衡”才能导致一种共同的生活水平及永续的发展。如果我们认为,环境问题只是第一世界的问题,那就错了。[R.Arce Valentin:“受造必须被拯救,然而为谁?”,《新教神学期刊》,1991(51),565~577 页]相反的:第三世界既存的经济和社会的问题因着生态浩劫而更加严重。西方国家有能力在技术和法律上努力,在他们的国境内保持一个干净的环境,贫穷的国家却无法办到。西方国家有能力设法将有害环境的工厂设备迁到第三世界,并将有毒的垃圾卖到第三世界;第三世界的贫穷的国家却无力反抗。[从尼加拉瓜的例子便可清楚看出。它的森林被中国台湾和韩国的木材公司砍伐殆尽,然后用来储存美国和加拿大的核废料]然而,除此之外,英蒂拉·甘地(Indira Gandhi)说得很对:“贫穷是最严重的环境污染。”我愿意再补充:不是贫穷本身,而是造成贫穷的腐化乃是最严重的环境污染。那是导致死亡的恶性循环:贫穷导致人口过剩,因为没有其他的方式比多子多孙更能确保生命的安全。人口过剩不仅消耗所有的粮食,而且也耗损本身的根基。因此,贫穷国家的沙漠以最快的速度向外扩展。此外,世界市场还强迫贫穷国家放弃本身自给自足的经济体系、砍伐雨林并过度使用草原,而为世界市场的单一文化效力。他们不仅必须卖苹果,而且连苹果树也得卖掉,这意味,他们只有牺牲子孙才能存活。因此,这些

国家陷入自我毁灭的漩涡，无法自拔。在社会极为不公平的国家中，对弱者毫不照顾乃是“暴力文化”的一部分。对弱者施暴使得对较弱的受造施暴被视为理所当然。社会上的毫无法纪延续在对待自然之上。最重要的生态律则是：对自然的任何干预必须加以弥补。如果你砍了一棵树，就得种一棵树。如果你卖了一块地，就得另买一块地，因为你必须将土地传给子孙，正如你从父母那边所承继的一样。如果你在城市中盖一座发电厂，就得植一座森林，它制造的氧气必须和发电厂消耗的一样多。

第一世界和第三世界都陷入了毁灭自然的恶性循环之中。双方毁灭的互动显而易见：西方世界毁灭第三世界的自然环境，并

且迫使第三世界毁灭它本身的自然环境；相反的，第三世界自然环境的破坏——如雨林的滥伐和海洋的污染——通过气候转变反扑到第一世界。第三世界率先死亡，然后是第一世界；穷人率先死亡，然后是富人；小孩率先死亡，然后是大人。如果现在就对抗第三世界的贫穷，并且放弃本身的成长，就长期的角度而言，总比等到数十年后才来对抗世界性的自然浩劫要来得经济而且也符合人性。如果现在就对汽车驾驶加以限制，总比以后要戴防废气的面罩要理性多了。第一和第三世界之间如果没有社会的正义，就没有和平可言，如果人类社会中没有和平，大自然就不可能获得解放。这个地球无法长久承载一个四分五裂的人类世界。这个富有生机的地球无法再承载一个彼此敌对的人类世界。它将要自求解脱，不是通过反进化就是通过人类的慢性自杀。

鉴于这种晦暗的前景，人们有必要在政治和经济上制定新的优先顺序。直到目前为止，通过武力装备的“国家安全”扮演最重要的角色。将来，通过保卫共同生命基础的“自然安全”将扮演最重要的角色。我们不要以武力相向，相反的，我们必须同心努力，来保护我们在地球上共同的生存空间免遭毁灭的命运。我们在第三世界需要永续的发展，在第一世界中则需要确保自然安全的政策。我们需要共同的“大地政策”（语出：魏泽克）和以生态为取向的世界市场，即一种以大地为取向的市场。[参见魏泽克：《地球政策》，达姆市，1992.3]

我认为，地球的“生态危机”乃是现代“科技文明”本身的危机。现代世界的大计划将告破产。因此，这里牵涉的不仅是像教宗约翰保禄二世所说的“道德危机”，而且是更深的宗教危机，也就是西方人的信仰危机。在本文的第二部分中，我将从西方世界的宗教传统中列举出三个面向，好让科技文明从毁灭大地走向与它调和一致的路径。

二、现代世界的宗教危机

人类社会和自然环境间的关系受到人类技术的左右，人类通过技术从自然界获取他赖以生存的物资，造成的垃圾则再回归到大自然。这种“和大自然进行的物资转换”就像呼吸一般，可是自从工业化以后，它愈来愈受到人类的掌控，大自然再也没有决定和操控的余地。在我们的社会中，虽然我们认为，凡是丢弃的东西就已经“消失了”。可是，“有”不会变成“无”，因此，



人丢弃的东西不会消失。这乃是虚无主义的谬误。它留在大自然的某个地方。到底它留在哪里？所有丢掉的东西都回到地球的生态循环中。

自然科学着力于技术的层面，技术乃是自然科学的应用，而且所有的自然科学知识有朝一日将会被应用在技术层面上，因为“知识就是力量”（语出：培根）。自然科学乃是“应用性的知识”、“宰制性的知识”，相对的，哲学和神学乃是“定向的知识”，是探讨真实意义的知识。

技术和自然科学总是由特定的旨趣发展出来［比较：J. Habermas：《知识与旨趣》，法兰克福，1968］，价值中立是不存在的。旨趣在

技术和自然科学之前，引导它们并为其效力。这些旨趣受到社会的基本价值和信念的左右。这些基本价值和信念正是社会中所有成员认为理所当然的观念，因为这在他们的体系中是可行的，是不证自明的。

生命体系联系人类社会及其周遭的自然，如果生命体系中产生了自然体系死亡的危机，那么必然产生整个体系的危机、生命看法的危机、生命行为的危机以及基本价值和信念的危机。和（外在）森林的死亡相对应的是（内在）精神疾病的散播。和水污染相对应的是许多大都会居民的生命虚无感。我们经历到的危机并不只是“生态的危机”，它也不是只靠技术就能够解决的。回归到基本价值和信念就像回归到生命的看法、生命的行为和生命的形态一样重要。

主宰我们科技文明的是哪一种旨趣和价值?简而言之,那是人类无限的宰制欲,它使现代人干预地球的自然界。为了竞争,科学知识和技术发明被政治的权欲左右,并且被应用来保障权力及扩充权力。我们依然以经济、财政及军事上的力量来评估成长和进步。如果经济不成长,我们在德国称之为“零成长”,因为成长是必要的。

如果我们拿前现代的文化和我们的文明比较的话,便立即看到其间的差异:我们的文明着重成长.而前现代的文化着重均衡。前现代的文化绝非原始亦非“低度发展”,毋宁说它是个高度复杂的均衡体系。这个体系操纵人和自然、人与人、人和神明、人和魔鬼间的关系。一直到现代,西方文明才一股脑儿地往成长、扩充及新市场的掠夺上使力。获取权力并确保权力以及美国人说的“追求运道”乃是我们这个社会中实际运作并主宰一切的基本价值。为何会变成这个样子?



这可能和现代人的宗教观有密切的关联。有人指出,犹太和基督宗教必须为人类侵犯大自然以及无限度的追求权力而负责。[L.White jr.:“生态危机的历史根源”,F.Schaeffer:《污染与人类的死亡:基督教的生态观》,97~115页,伊利诺,1970。跟随他的有C Amery:《预见的终结:基督教导致的恶果》,汉堡,1972;E.Drewermann:《致命的进步》,弗赖堡,1991。对White的批判,比较:Ph.N.Joranson/K.Butigan:《环境的哭泣:基督教造物传统的重建》,圣塔菲,1984;C.S.Robb/C.J.Casebolt:《新创造的契约:伦理、宗教和公共政策》,纽约,1991]现代人并不认为自己特别虔诚,但是他们却尽力完成上帝交付他们的使命:“生养众多,遍满地而,治理这地。”他们可以说过度完成了这个使命。这个命令和人观已超过3000年之久,而现代的掠夺和扩张文化只不过在400年前的欧洲和对美洲的掠夺

同时产生。因此，其根源应该在别处，我认为，就在现代人的上帝观当中。

自从文艺复兴以来，上帝在西欧逐渐单面地被理解成“全能者”。全能乃是上帝最重要的属性：上帝是主，世界属于他，而且他可以照他的旨意对待这世界。他是绝对的主体，世界是他治理下被动的客体。在西方的传统中，上帝愈来愈退到超验的层次，而世界被理解成纯然的现世。上帝被理解成不在这世界上，因此这世界也可以被理解成没有上帝。世界失去了上帝创造它时的奥秘性，即“世界魂”，因此可以在科学上“被解除了魔咒”，正如韦伯对这个过程贴切的描写。[韦伯：“新教伦理与资本主义精神”，《宗教社

会学论文集》，94页及下页，图宾根，1947.4]近代西方基督教中严格的绝对一神论乃是世界和自然世俗化的重要原因，正如葛伦(Arnold Gehlen) 早在1956年所做的贴切描写：“在长远的文化和精神的历史尽头，一种‘神秘同盟’(entente secréte)的世界观——生命力既一致又相争那样的形而上学——被摧毁了。事情的发生一方面是由于一种绝对一神论，另一方面是科技机制的兴起。科技的机制之所以得逞，是由于这种绝对一神论清除自然界的鬼神，首先为这机制腾出了空间。”[葛伦：《原始人类和晚期文化》，295页，波昂，1956]上帝和机器活过了原始世界，现在他们单独地遭遇。这是一幅恐怖的图像，因为自从那次“上帝”和“机器”遭遇以来，不仅自然失踪了，而且连人也不见了。

既然人是上帝在地上的肖像，他就必须十分相应地将自己

理解成统治者，即知识和意志的主体，他必须将世界当成被动的客体，并加以征服。因为，他惟有治理大地才能和上帝——世界的主——相符应。正如上帝是世界的主，全世界都属于他，因此人必须努力成为世界的主人和拥有者，以证明他是上帝的肖像。人要和上帝相似，不是通过良善和真理，也不是通过忍耐和慈爱，而是通过力量和宰制。因此，培根以他那个时代的自然科学自诩："知识就是力量"，而且人类通过他对自然的干预，再度塑造上帝的肖像。笛卡儿在他的方法论中表示，科技使人成为"自然的主人和拥有者"。[笛卡儿：《方法导论》，第6章，雷登，1637]



如果我们参考一位西雅图印第安酋长在1855年的控诉词，就可以明了我们走偏了多远："地球上任何一个角落对我的族人而言都是神圣的，每一根闪烁的松针，每一片沙滩，森林中的浓雾……高耸入云的巨石、如茵的草地、小马的——和人的——体温，它们都属于同一个家庭。"[《我们是大地的一部分：西雅图印第安酋长的演说》，欧藤，1982]

因此，我们今天面对一个关键性的问题：究竟自然是我们的私产，我们可以对它为所欲为，还是，我们人是自然界这个大家庭的一部分，我们必须尊重它？究竟雨林属于人类，因此可以对它滥砍，还是，雨林也是许多动物、植物和树木的家园，它属于地球，正如我们也属于地球一般？究竟地球是我们的"环境"和"住家"，还是，我们人只是客人，而且是很晚才到达地球的客人？到目前为止，它对我们仍然这么有耐性、有恩典地承载我们。

如果自然只是我们的私产，换言之，它是"无主物"，它属于占有它的人，那么我们只能以技术来处理自然界的生态危机。我们将试图以基因技术来生产能够抵抗恶劣气候的植物和有用的

爱。"[莫尔特曼:《三位一体和上帝国》,慕尼黑,1980]

父、子、圣灵在一起生活,为了彼此又在彼此中生活,并且生活在人无法揣想的最高、最完美的爱的团契中:"我在父里面,父在我里面",约翰福音中的耶稣如此说。如果这是真的话,那么我们并非通过宰制和征服才和上帝一致,而是通过团契和增益彼此生命的关系。并非单独的人这个主体是上帝在地上的肖像,而是真正的人类的团契。[柏夫:《三位一体的上帝》,杜塞尔多夫,1987]反映上帝的智慧和他三位一体属性的并非单独的某个部分,而是整个创造的团契。

在约翰福音17:21大祭司的祷告中,耶稣祷告:"使他们都合

面为一,正如你父在我里面,我也在你里面,使他们也在我们里面。"众所皆知,这句话乃是普世运动的基调。它也能够成为神学生态学的基调。彼此寓居乃是三位一体上帝的内在奥秘。彼此寓居也是上帝的爱的奥秘。"住在爱里面的,就是住在上帝里面,上帝也住在他里面。"(约一4:6)彼此寓居也是与神相应的创造的团契的奥秘。古代教会用来描述这种"相互寓居"的概念是Perichoresis(希腊文),circuminsessio(拉丁文)。[A.Deneffe:"Perichoresis, circumincessio, circuminsessio",《天主教神学期刊》,1923(47),497~532页]

根据基督教的观点,创造乃是一个三位一体的过程:父上帝借着子并通过圣灵的能力创造。从另外一个角度可以如此说:万有是"被上帝"所造,"通过上帝"面型塑,并且存在"上帝里面"。"创造这些生命时,父是基源,子是创造的、完成的灵,以至于服

侍的圣灵在父的旨意中领受托负，通过子的作为使无变有，并通过圣灵的临在而完成"，巴西里乌斯(Basilius)就已经如此描述了。[该撒利亚的巴西里乌斯：《论圣灵，智慧 8》，31d，63，弗赖堡，1967]长久以来，西方教会的传统只强调第一个层面，目的是为了使全能的创造者上帝和他所创造的世界区分出来，并且强调他的超验性。如此一来，自然的神圣奥秘便被除去，并且通过世俗化而牺牲他的神圣性。

因此，今日的要务在于重新发现创造者在他的受造中的内蕴性，使整个受造得以因着对创造者的敬畏而被接纳。上帝是通过谁创造了这世界？根据箴言8：22~31，上帝是通过他的女儿，也就是智慧来创造这世界：



"从亘古，从太初，未有世界以前，我已被立……那时，我在他那里为工师，日日为他所喜爱，常常在他面前踊跃，踊跃在他为人可住之地，也喜悦住在世人之间。"

这位上帝的女儿智慧被斐罗(Philo)译成Logos。新约圣经中约翰福音的引言里所说的道(Logos)必须和"智慧"连在一起思想。[G.Schimanowski：《智慧与弥赛亚》，图宾根，1985]根据智慧书，这个创造的智慧也可被称为上帝的话或是上帝的灵。然而，这一向是指上帝在万有中"内蕴性的临在"。如果万有被一位上帝所创造，那么超验的一致性必然在多样性之先。如果世界是通过上帝的智慧所造，那么它的多样性必然以内蕴的一致性为基础。被造的团契是为了彼此而共同存在，它通过智慧而被型塑。

根据歌罗西书，基督教神学在基督身上不仅看到个人性的救恩，而且也发现宇宙性的智慧，它是万物存在的源头。基督是这世界神圣的奥秘。凡是尊崇基督的，也必尊崇所有在他里面的

被造以及所有被造里的他。魔鬼在旷野试探完耶稣以后,耶稣在哪里?"他与野兽同在一处,且有天使来伺候他"(可1:13)。

在多马福音书第77段,耶稣说:

"我是万有之上的光。

我是万有,万有从我而出,

万有复归于我。

如果你砍一块木柴,我就在那里。

如果你翻起一块石头,你将发现我。"[J.Jeremias 将这段话收录在他的书中:《不知名的耶稣话语》,谷特斯洛,1965.4]

因此,我们在地球上所做的,也就是做在基督身上。

上帝的话在哪里,哪里就有上帝的灵。根据创世纪1:2,通过话语的创造是源自上帝灵中跃动的能力。上帝通过他命令性的、区别性的、决断性的话语创造了万有,因此,万有都各不相同,"各从其类"。上帝不断借着他的生命之灵而说话。在创造的团契中,话语和圣灵相辅相成:话语发挥界定和区分的功能,圣灵则联系和塑造共通性。这正像人的语言,虽然说出来的每个字是不一样的,但是,却是在同样的一口气中说出来的。因此在延伸的意义上,我们可以说:上帝借着每一个个别的受造说话,而且正如某首英文歌谣所说的,"上帝通过整个受造而呼吸"。[Thimoty Rees,Abbot Leigh:《颂歌飘扬》II.1978:"上帝创造地的根基,上帝铺设穹苍,上帝透过万有呼吸:上帝是爱,永恒的爱。"]所有的受造,在此我称之为"受造的团契",是透过上帝之灵的气息而托住(诗104:30):"你发出你的

气息，他们便受造；你使地面更换一新。”

创造者通过话语和圣灵参与并投身在他的创造之中，诚如所罗门智训12:1所说：

“主啊，你是生命的爱好者，

你不朽的灵充满万有。”

加尔文也是如此认为：“因为圣灵临在于各处，并且托住、滋养并苏生天地万物。他将能力浇灌万有，因此所有的事物被赋予本质、生命和运动，这明显是属神的。”（基督教教义I，13：14）因此，受造并不只是被称为“他亲手的工作”，好像和上帝有段距离似的，它也是上帝间接的临在。万有被创造乃是为了使所有被造的“共同居所”成为“上帝的居所”，上帝和他的被造、他的被造和他可以永远一起生活在其间。圣经是以上帝的宇宙性殿宇来表达：“其实至高者并不住人手所造的殿，正如先知所言：主说，天是我的座位，地是我的脚凳，你们要为我造何等的院宇？哪里是我安息的地方呢？”（徒7：48~49）



这正是宇宙！

上帝的灵在万有当中，而且万有将要成为上帝的寓所，从这种观点得出一种对上帝宇宙性的尊崇。信徒在教会里的所作所为代表整个宇宙。所罗门的圣殿乃是按照人们当时所理解的宇宙的规模而建造的，为了要以此小宇宙来代表大宇宙，并且与它呼应。[G.Strachan：“新耶路撒冷——创造的殿宇”，《影子》，第1卷，第2期，1984.12，45~58页] 上帝的话语和圣灵在基督教会的临在乃是上帝的话语和圣灵在万有的崭新创造中的先兆和开端。就教会的基础和本质而言，它是以整个宇宙为取向。[P.Gregorios：《人类的存在：东正教的自然观》，日内瓦，1977]现代的教会只局限于人类的世界，这种

窄化趋势相当危险。如果教会以整个宇宙为取向，那么生态危机也是它本身的危机，因为地球的毁灭也等于毁灭了教会的根基。如果软弱的受造死亡，那么整个受造的团契也会受苦。如果教会将自己理解成整个受造的代表，那么这些软弱的受造的受苦也会使它感受苦痛，那么它必须以公开的及抗议的态度将此苦痛表达出来。[自从1972年以来，几乎每次教会大会和普世教协会议都表达了受压的被造的呼喊。由于不可能提出一个概览，因此请参考拙文："生态学"：《神学实用百科全书》，第26卷，36~45页，1995，那边有详细的参考书目]现在受苦的不仅是我们"人类的环境"，连注定要成为"上帝的环境"的受造也受苦。任何一种对受造的干预而造成无法弥补的伤害，都是对上帝

的亵渎。其结果乃是凶手的自我放逐。这种对自然虚无主义的摧毁乃是无神论的实践。

令人惊讶的是，基督教的神秘主义教导人重视上帝在自然中的言语。让我们听一听现代的神秘主义者卡登纳所说的。他来自尼加拉瓜，同时也是诗人兼革命家。他在《爱之书》中写道：

"所有动物在晨曦中发声歌唱上帝。火山、云彩、树木都大声向我们述说上帝。所有的受造向我们急促地大声呼喊，述说上帝的存在、上帝的美丽和上帝的爱。音乐在我们耳边回响，美景映入我们眼帘。

……我们在整个大自然中发现上帝的作为，所有被造的生命都是上帝给我们的情书。整个大自然都置身于爱的烈火中，它是因着爱而被创造的，因为要点燃我们里面的爱。

……自然就像上帝的影子,它是上帝美丽的反射和倒影。沉静湛蓝的湖是上帝的倒影。在每个原子中,都存在着一幅三而一的图像,换言之,三一上帝的形状。连我自己的身体也是为了爱上帝而造。我身上每一颗细胞都是对造物主的颂歌和永不终止的爱的宣言。”[卡登纳:《爱之书》,慕尼黑,1976.4。同一作者:“我们是星尘”,《宇宙大合唱》,伍柏塔,1993]

为了不让人以为这是天主教对于“自然神学”典型的称颂,我们也听听宗教改革者加尔文的说法,他对于上帝在自然中的临在的看法也是相同的。他在《基督宗教讲稿》中写道:“有福的生命的最高目标是认识上帝。没有人应该被堵在蒙福之路以外;因此上帝不仅赐给人所谓的宗教的种子,他也在整个世界的结构中启示自己,而且到今天他还在彰显自己,只要人一张开眼睛,就必看到他。虽然他的本质无可测度,他的神性非人之理性所及,但是他在每一件作品上都仔细地烙印了他荣耀的标记,而且这些标记十分清楚并使人印象深刻,以至于即使最愚笨的人也毫无推托的借口……不管我们眼望何处,环顾世上的任何一角落,我们没有看不到他荣耀的火花。”“然而,”加尔文悲叹,“世界上所有燃烧的火炬都为了荣耀创造者,却徒然为我们发光。它们从四面八方向我们照射过来,然而,我们没有眼睛,我们都是瞎子。”[加尔文:《基督宗教讲稿》,O.Weber译,诺伊基尔兴,1995,I,5,1~15.10~19]



b.新的地球科学:“该雅假说”

地球对我们具有双重意义:一方面是指我们所站立的地表,另一方面是指我们生活在其中的这个具有生物圈和大气层的星

球。从人造卫星或月球拍回的照片显示出我们的行星与它极薄的空气层，所有的生命就发生在空气层里。从第二种观点看来，我们不是住在地球“之上”，而是住在地球“之内”。

我们应该如何来理解我们所生活的这整个地球？新的太空科学家指出这个星球上有人和无人的区域间的交互作用。因此，一种观点便形成了：地球的生物圈和大气层、海洋及陆块形成一个复杂的体系，这个体系也可理解成一个独特的“有机体”，因为它具备了能力，使这个星球成为孕育生命的理想处所。[比较《新教神学期刊》，1993，第53期，第5册，E.Moltmann-Wendel，莫尔特曼、柏夫、S.Bergmann、Cl.Rehberger等人的专文]生命因着固定吸收太阳能

而得到发展和维持。这是英国科学家罗夫洛克（James E. Lovelock）著名的命题：“该雅——地球生命的新观点”（哈佛，1979）本来，他想把地球这个体系称为“趋向平衡的生物操纵大体系”，然而，他的邻居诗人戈尔丁（William Golding）却按照希腊神话的地神“该雅”的名字为它命名。因此，这个命题就以“该雅假说”著称。[有关该雅假说，参见E.Sahtouris：《地球的过去和未来》，法兰克福/莱比锡，1993]这个名称无意使地球神秘化。这名称使我们将这个星球的整个体系理解成回馈的体系，它为生命创造了最佳的环境条件。以主动的控制来保持比较恒常的条件，我们称之为“可以和环境保持稳定状态的科技体系”。罗夫洛克指出，我们的地球体系具有这种趋势，并且也可以应用在生物，尤其是海中的微生物之上。

现代的观点认为，自然界只是一种原始力量的体现，它应该被征服和宰制，诚如罗夫洛克所言，“该雅假说”乃是现代的观点之外的另一种选择。它也为这个令人沮丧的想法——地球是无人的太空船，它毫无目的或意义地绕太阳旋转，直到有一天它燃烧掉或完全冷却为止——提供另一种选择。事实上，该雅假说也为人类中心论（现代文明的基础）之外提供另外一种科学上可以验证的选择，它也促使人以生物为中心，或者说得更精准些以地球为中心去思考。［R.Radford Ruether:《上帝和该雅》，纽约，1993，本书并没有提到罗夫洛克的该雅假说］

人类在地球体系中繁衍并发展文化，这个体系就像超级有机体一般地运作。它以一种自身的主体性的方式形成了由大分子、微生物和细胞构成的生命形式。所有生物的该雅语言乃是遗传的密码，换言之，一种被所有的细胞使用的普遍性的语言。有一种精心设计的安全体系，它用以防止对生命不利的遗传组合。而且，诚如西赛罗所言，如果这个有机的地球最后出现了有智慧的生物，譬如人类，那么在它里面一定藏着更高的智慧以及经历百万年而成型的记忆，我们也可以说，地球本身是“活”的。根据创世纪1:24，它被上帝所创，以作为活物的“滋生者”，而上帝并没有对其他的受造如此说。根据拉比的传统，上帝和地球（创1:26）一同创造人类。［St.Schreiner:“上帝创造之工的伙伴——论拉比对创1:26~27的解经”，《犹太教研究》，1993(3)，131~141页］

人类和整个地球生物圈之间的内在联系是遗传密码。通过遗传密码，细胞和组织之间互相调和。人类的遗传密码只是所有生物的密码——无论是大组织到鲸鱼或是单细胞到恐龙——中的一种。所有生物因着遗传密码而彼此联系和沟通。我们所说的



生物统治如果没有民主是无法生存的。只有人把自己当成“地球上的受造”，而不再以“民族”或“种族”自居，那么人类才能够和其他生物建立正常的关系，并且以地球上众生物中的一种自居。

这不涉及回归到地神的信仰，也不像某些保守的基督徒所担心的，该雅假说并无法将神圣的力量赐给大地。然而，它却关乎人类的继续生存。这个继续生存只有透过共生以及和地球整体组织达成和谐一致才有可能。



c.上帝的约中的人和自然

我们相信，上帝爱他的受造，并要让他们的生命得到发展。没有任何的受造在他眼中是不重要的。任何一种受造都有其尊严和权利，因为他们都包括在他所立的约中。挪亚的历史是如此记载的，“看啊，”上帝说，“我与你们和你们的后裔立约，并与你们这一切的活物立约。”(创9:9~10)从这个“与我们”所立的约衍生出基本的人权。[J.M.Lochman/莫尔特曼:《上帝权与人权:世界改革宗联盟的研究和建议》,特别是44页以下,诺伊基尔兴,1976]

从这个“与我们和我们的后代”所立的约衍生出未来世代的权利。从这个“与我们和我们的后代以及所有活物”所立的约衍生出自然的权利。[L.Vischer编:《未来世代的权利——自然的权利:扩大普遍人权宣言范围的提案》,改革宗世界联盟研究报告19,1990]

在创造者上帝的面前，我们、我们的后代以及所有活物是他的约中地位平等的伙伴。自然不是我们的私产，我们也不是自然的一部分。所有的活物都是上帝立约的伙伴。人类必须将所有活

身体免受伤害的权利，即免于遭受鞭打的自由，同样的，每个人也有权利享有完好无缺的环境、纯净的空气、清澈的水、未受损害的土地。从这个角度看来，自然只是单独针对人，它只是被当成“人类的环境”，而不是因着它本身的缘故受到认可。

然而，地球和所有生物既然是上帝的创造，它的尊严就应该因着上帝的缘故而受到重视，并因着它本身的缘故而受到保护。由于自然界受到自由市场中经济力的摧毁，因此它应该受到国家特别的保护。正如国家必须根据宪法来尊重所有国民的人权，它也必须根据宪法来保障自然本身的权利。因此，我们建议下面的句子必须纳入宪法之中：“自然界应受政府特殊的保护。国家透过它的作为以示对自然生态的敬重，并且为了自然本身的缘故，自然界不得受到人为的剥削和破坏。”每个民主的政府有两项任务：1.保护国民，2.保护土地。



德国在1986年通过的“动物保护法”乃是德国首次不将动物视为人的私产，而视为人类伙伴的法律：“本法的目的在于：出于人类对动物的责任，对其生命及福利加以保护。如果没有任何正当的理由，人不能对动物加诸任何的伤害或痛苦。”[有关动物权，比较：Ch.Hartshorne：“权利——-不仅为了人”，《新教伦理期刊》，1987 (22)，3~14 页；A.Lorz：《动物保护法》，1 页以下，慕尼黑，1987.3；O.Reinke：《动物：人类在传统和现代的伴随者》，诺伊基尔兴，1995；G.M.Teutsch：《人类与动物：动物保护伦理辞典》，哥廷根，1987]

如果动物被认为是人的伙伴，那么，创造者将认可受造及受造的团契。“受造”这个神学用语比“自然”这个哲学用语贴切，因为它尊重上帝对其受造的权利，因此人的权利是受限的：上帝有拥有权，而人只有使用权！

下列自然的权利是由伯恩大学和图宾根大学的神学家和法学专家所组成的小组对改革宗世界联盟(1989年)、汉城的普世神学会议(1990年)、里约的联合国会议(1992年)所做的建议:

1.自然界——无论是否有生物居住——拥有生存权,即保持及发展之权利。

2.自然界的生态体系有权受到保护。

3.有生物居住的自然界有权保持及发展其基因遗产。

4.生物有权享有各适其性的生命,包括在合适它们的生态体系中的繁殖。

5.对自然的干预要有正当的理由。对自然的干预只在这些

情况下被允许:

——当干预的前提经由民主的、合法化的程序并且在尊重自然的权利的情况下被制定,

——当干预的兴趣比对于完整自然权的保护的兴趣更大,

——当干预不超过限度。

6.稀有的,特别是种类繁多的生态体系必须受到绝对的保护。使任何一种生物绝迹的做法是不许可的。

我们呼吁联合国扩大"普遍人权宣言"的范围,并且将以上所提及之权利具体形诸文字。同时我们呼吁每个国家将这些权利纳入宪法及法律当中。[汉城1989年,第22届改革宗世界联盟大会,第二部分:"公义、和平及创造的整合",日内瓦,1988]这项建议在1992年里约的联合国环境会议上提出并列入"地球宪章"之中。

四、大地的安息：上帝的生态学

长久以来，人们只以工作的旨趣来看待自然和他们的躯体，因此人们只能感知自然中有用的一面以及身体中工具性的一面。然而，有一种犹太教古老的智慧，它能使人把自然和自己当成上帝的受造来理解。那就是安息日的庆典，人、动物和自然在那一天歇息。[A.Heschel:《安息日》，诺伊基尔兴，1990；莫尔特曼：《上帝在创造里》，慕尼黑，1985，第11章："安息日：创造之庆典"，281~299页；S.Bacchiocchi:《你的时间是我的时间》，汉堡，1988]



根据第一段创造的历史，创造者借着庆祝世界的安息来完成他对世界的创造："上帝歇了他一切的工。"上帝借着他安歇性的临在来祝福他的受造，上帝不再做工，然而上帝本身却是完全的临在现场。

第七日被称作"创造之庆典"是有道理的，它乃是"创造的高峰"。为了这个庆典的缘故，万有被创造。上帝为了不单独庆祝这个庆典，他创造了天和地、闪烁的星辰和波涛四起的海洋、草地和森林、动物、植物，最后创造了人。他们全被邀请到安息日的庆典。他们全都是庆典中的伙伴。因此，上帝就像诗篇所说的，"喜悦"他一切的工，因此诸天"诉说"他永远的荣耀。万有为了上帝的喜悦而造，因为万有来自于上帝的爱。

上帝的安息乃是"创造的高峰"。人并非"创造的高峰"，毋宁说人和其他受造透过上帝的"安息日女皇"而被加上冠冕。[请比较我与A.Auer，"人是创造的高峰？"的差异，见《公众论坛》，1985.5.31，VI~VII]创造

的主通过安息日的安歇而达成他的目标，而庆祝安息日的人承认自然乃是上帝的受造，并且成为上帝心爱的受造。安息乃是有智慧的环境政策，而且，对我们无法得到歇息的精神和过度紧绷的躯体而言，是个良好的医治。

安息还有另外的意义：那是安息年对土地和农人的意义。利未记25:4，“第七年要向耶和华守圣安息。”

根据出埃及记23:10~11，以色列人在每个第七年不耕不种，让地歇息，“使你们的穷人有吃的。”根据利未记25:1以下，以色列人在每个第七年不耕不种，让“地歇息”。社会的意义被赋予生态的意义。

根据利未记(26章)，土地在安息年的歇息意义重大，顺服上帝的将经历到他一切的赐福，不顺服的将受到惩罚。详情如何？

利未记26:33ff：“我要把你们散在列邦中，我也要拔刀追赶你们。你们的地要成为荒场，你们的城邑要变为荒凉。”

为何要如此？“你们在仇敌之地居住时，你们的地荒凉，要享受圣安息；正在那时候，地要歇息，享受安息。”

这种对以色列人被掳到巴比伦的生态性诠释实在引人注目：上帝要救他的土地。因此上帝任凭他的百姓被掳。上帝要他的土地70年不耕不作，好让它得到充分的歇息，然后上帝的百姓可以重回应许之地。我们可以将地的安息年称为上帝为他的受造及他的地球所定的环境政策。

所有古老的农业文化都认识休耕的智慧，好让土地恢复其

所做的不义请求原谅.好让我们再度被接纳到它的团契中。在地球日那天,我们应该更新上帝和挪亚及地球所立的约。

根据圣经,安息的条例乃是上帝的生态性策略,为了要让上帝所造的生命得到保全。安息所带来的歇息和时间的韵律乃是一种策略,它能引领我们走出生态性的危机,并且,在我们追求片面的进步,却造成自然界的负担之后,它向我们展示永续发展及与自然达成和谐的价值。

第三章 人权、人类的权利及自然的权利

一、人权的持久性



许多文化对人性产生认识时，人类基本权利及义务的观念也应运而生。凡是“人”这个概念被建构起来的时候，人之所以为人的权利也被表达出来。这里牵涉的不全然是基督教的或是欧洲的理念，尽管人权的表达是在西方启蒙时代，后来成为北美及欧洲国家宪法的具体内容，它今天也适用于全世界。人权，正如其他普遍性的概念(如数学)，从欧洲史中脱离出来，它使所有人直接体认到，他们不仅是美国人或是俄国人，黑人或白人，男人或女人，基督徒或犹太人，而且他们是“人”，此乃天经地义。因此，没有所谓高于人权之上的“原始权利”，不论是犹太教-基督教的或是启蒙运动-人文主义的。

今日，地球上的各民族参与共同的“世界史”的程度愈高(由于原子弹的威胁及生态的危机使人陷入死亡的险境)，人权对于这个即将形成的、足以防卫这个危机的世界性社会就愈重要。因此，人权愈来愈能放诸四海，并且愈来愈能成为足以达成共识的架构，并作为评估及认证人道政策的依据。在承认及实现人权适用于所有人的过程中，人类的命运将被决定：在此“分裂”及陷入危机的世界中是否将产生一个合乎人性的世界性社会，而它与

地球的宇宙性生活条件是相符的?还是,人类本身与地球将遭到毁灭?由于情况极端危险,我们应强调人权的权威性超出个别族群、宗教和文化。今天,宗教中独特性的绝对要求以及政治上个别利益肆无忌惮的贯彻正威胁人类本身的生存。

目前我们对人权的表达并不充分。如果我们不希望人权本身成为毁灭世界的因素,就必须对它的内涵进一步加以扩充。我认为,人权有必要在以下两个方向上加以扩充:1.在基本人权的表达上;2.人权应纳入地球及其他生物的权利体系中。[我从改革宗世界联盟及信义宗世界联盟的宣言出发:J.M.Lochman/莫尔特曼:《上帝权与人权》,诺伊基尔兴,1976;W.Hubert/H.E.Tdt:《人权:人类世界的观点》,斯图加特,1997。H.

Heidelmeyer 编:《人权:宣言、宪法条文及国际条约》,帕德博恩,1973。提供很好的历史综览和资料收集]

联合国所适用的人权宣言奠基于:1. 1948年的普遍性人权宣言,2. 1966年的国际人权公约。它对各民族在法律上的约束力不强,因为它在前言只说到:人权乃是"由所有民族及国家共同去达成的理想"。尽管如此,它在许多国家的公民权利运动上却展现了惊人的力量,并且,自从1975年在赫尔辛基的欧洲安全会议召开后,它在东西欧也逐渐得到贯彻。[人权朝向"未来世代及自然的权利"的发展的构思见:《新教神学期刊》,1990 (50),第5册,433~477页]

直到第二次世界大战结束前,国家如何对待其国民的这个问题完全在国家统治权范围之内。今天的情况已经不再是如此

了。即使许多国家仍然抱怨他国“干涉其内政”，国家对待其国民的方式也是其他国家及其国民的事，因为每个人在今天也是国际法上的主体。从人权史中即可看出人权的分类：二次世界大战后，法西斯独裁政权瓦解，北大西洋国家表达了与国家及社会权力相对的个人性的人权。而社会主义国家为了对抗资本主义及阶级统治，提出了经济性及社会性的人权。从第三世界陷入贫困的人民中，产生了对生存权(生存及继续生存的权利)的要求。我们亦可如此区分：1.保护权：生命、自由、财产的权利；2.自由权：宗教、意见及结社的自由；3.社会权：工作、饮食、居住等；4.参与权：在政治和经济事务上的决定权。



在普遍性人权宣言第一条中，各种不同的人权的根源及其共同的联系乃是以“人性尊严”来描述。人权(Menschenrechte)可以是复数，但是人性尊严(Menschenwürde)只有单数。人性尊严只有一个，是无法分割的。它不会增加或减少，要不是全有，就是全无。尽管不同的宗教及哲学为它的内容下定义，人存在的品质将由人性尊严来描写。无论如何，人性尊严不容许人的“主体特质”受到质疑。(语出：康德)由于人性尊严只有一个，而且不能分割，因此人权也是一个整体，而且也不能视需要而增减。

然而，只将人权建立于人性尊严之上，也显示了它的限制，并且也指出其中隐含的“人类中心论”所带来的危险。[比较：米兰德拉：“论人的尊严”(1486)，H.W.Rüssel 编，苏黎世(无出版年代)，10 页：“我将你置于世界的中心。”]人权必须顾及到地球上大自然的权利，因为人类靠它、和它共同生存，并活在其内。人性尊严并不能使人类凌驾于所有其他生物之上，它只是所有生物的尊严（就基督教的角度，所有生物的尊严乃是上帝受造的尊严）中的一个特例罢了。

人性尊严不能透过人权而使自然或是其他生物受到牺牲，相反的，它只能在人类和自然及其他生物达成和谐并且使它们得益处的情况下得以体现。如果人权无法和基本的自然权整合的话，人权就不能放诸四海，而且反而成为毁灭自然的因素，甚至导致人类的自我毁灭。

在大战之后普世教会的讨论中，显示了某些重点间有趣的联系：从1948年到1960年，宗教自由的问题一直扮演核心的角色，直到后来人们才体认到，宗教自由必须与个别性人权相提并论才有实现的可能。欧安会议及土耳其的状况也显示，直到今天为止，两者必须同时强调。逐渐地，宗教自由和个别的人权也在

那些具有国家意识形态和国教的国家中得到承认。

自1960年以来，社会性和经济性人权的问题渐成为重点。种族主义、殖民主义、独裁及阶级统治被批判为对人权的严重侵害。在显著的政治不公正、经济不平等的世界中，个人的自由权不能受到尊重，只有经济权及社会权的伸张才使人得以实现其自由。1974年普世教会在奥地利的圣玻登(St.Plten)的讨论乃是基督教人权史上的里程碑，因为首次有“第三世界”的代表出席发言。今天，生态问题则成为工业化国家关切的焦点，他们将人权放在地球的生存环境及维持生命的宇宙的架构中来考量。

到了70年代的末期，基督教中的大型教派才发表了人权的宣言：世界改革宗联盟在1976年发表“人权的神学基础”；世界信

在犹太教、基督教和回教这三大"先知性宗教"中,所有人的自由平等乃是建立于创造的信仰之上，这同样是美国宪法所涉及的内容。人性尊严的基础在于：每个人具有上帝的形象和样式。人们因此在这种和上帝联系的关系上生存。这使得他们的存在具有一种无法取代的、超验的深层向度。人在他和超验的上帝的关系上,成了完整的个人(Person),他的尊严是不容侵犯的。如果法律的、国家的及经济的制度要称得上是"符合人性的制度",它们就得尊重所有人的个人性尊严。如果它们将人当成客体,换言之,当成东西、物件、下属或是劳动力的话,它们便会自行毁灭,也便失去了合法性。

在许多民族的统治神话中,惟独统治者被尊崇为"上帝在地上的肖像"、"天子"或"神子"。巴比伦的诸侯垂训提到:"上帝的影子是统治者,而统治者的影子是人。"然而,根据犹太教-基督教-回教的创造信仰,上帝的影子不是统治者,而是人,换言之,所有的人都被创造成上帝在地上的肖像。从此可以延伸出:所有人都是君王-王后,没有人可以统治其他人。在中世纪的"萨克森垂训"中就已经说道:"上帝依据自己的样式造了人,而且透过他的受苦使人得赎……我实在无法理解，人为何会成为其他人的私产。"

在欧洲的政治史上，民主化是从每个人是上帝的肖像的信念以及对所有人自由平等的尊重当中产生的，任何统治的施行必须在人面前具备合法性。任何时候,统治者及被统治者都必须

同样地被当成“人”来尊重，所有国民在法律前一律平等，连统治者也在法律的管辖之下。政治意志形成的民主化，政府任期受时间的限制，通过政权的分立及人民的参与而形成对统治者的监督，统治者受宪法之约束，人民的自决及地方的自治都成为政治上的基本原理，用以尊重每个人具有的上帝的形象以及所有人的人权。

然而，欧美在争取自由的历史上却有所偏差：只强调个人的权利以对抗统治机构，但却忽略社会的平等和经济的安全。这是西方自由主义的错误：忽略自由的社会层面。在这一点上，也可看出西方自奥古斯丁以来的错误：并非不具身躯的单独的灵魂，而是与其他人息息相关的人才是上帝的肖像，因为圣经的创造史说：“他造男造女。”



虽然，个人性人权和社会性人权具有不同的思想根源，而且也一直未被纳入同一个文献中，但是它们两者在逻辑上是相容的，并且两者在实现的过程上是相辅相成的。原则上，人的社会性和人的个人性具有相同的价值。个人既不优先于社会，社会亦不优先于个人；个人和社会相辅相成，正如人的人格化和社会化彼此相辅相成一般。因此，个人性的人权在原则上不能像西方社会一向认定的，优于社会性人权。个人的权利只能在公义的社会中得到实现，而公义的社会只能基于个人的权利而得以体现；个人的自由只能在自由的社会中得以发挥，而自由的社会只能源自于个人的自由。如果没有“工作权”，“自由选择工作”便无法体现。如果人应该自由生活的话，“工作权”乃“自由选择工作”的前提。

三、人权及人类权

到目前为止，尽管"人"的概念在逻辑上包括了"人类"，可是人权只在个人及社会的角度下被表达出来，尚未顾虑到人类本身。难道人类全体有权利及义务？我们很少思考到这一点，因为我们预设人类的生存及延续是理所当然，是上帝的旨意，是天经地义的。

1.自从1945年美军在广岛投下原子弹以来，超级强国纷纷建

立核子威慑系统并且投入生化武器的生产，这种情势显示：人类是会死的，它的大限已定。人类的延续受到任何时候都可能发生的"人性暴行"（它产生于生化及核子武器战争的爆发）的致死威胁。然而，人类应该继续生存下去。每一项人权宣言都包括了这种对人类生存的基本肯定。时机已到，人类生存及延续的权利也应该被表达出来并且公开地加以认可，因为它可能受到人的反对。在某些情况下，人类权甚至必须优先于特定阶级、种族和宗教的权利，而且所有特殊利益的位阶都应该摆在人类的生存权之下，就算它们是何等的名正言顺。即使"阶级斗争"也只能在人类生存的大条件下带领被压迫者得解放。就算是特定宗教的绝对要求也必须摆在人类的生存权之下，因为它可能导致人类的自我毁灭。

由于人类的威胁来自拥有生化及核子武器的国家权力，因

此这种国家权力的界限必须从人类整体的角度来仔细界定。大规模毁灭性武器的使用可能导致人类灭亡，以它来威胁可能的敌人的做法超越了“人性化国家”应有的权利。个别的国家不仅对其国民有义务，而且对全人类有义务。它们不仅得尊重其国民的人权，也得尊重其他国家国民的人权，因为人权是无法分割的。一般国家的“外交政策”的目的在于与其他国家或体系相竞争，可是为了人类的继续生存，“外交政策”必须转变成有助于生存及共同安全的“世界内政”。因此，为了克服彼此的威胁，国际性和人类性的“团结一致”要比对自我族群、阶级或宗教团体的忠诚性重要。个别国家及国家团体在人类生存权上负有义务。



2.如果人性尊严不允许人的“主体特质”受到伤害或是永远毁损，那么，这便不仅适用于个人，也适用于将来的世代及人类全体。通过现代的基因科技及新的再生医学，不仅遗传性的疾病可能治愈，而且通过优生学也可以培育出经过改变的人。通过人工筛选的技术，产前检查使得新一代的进化成为可能。对胚胎细胞的操控可以大幅改变人类的染色体。当然，治疗性的介入是许可的，只要它有助于痊愈。然而，为培养生命(缺乏人的“主体特质”)以及为培养所谓“超人”而效力的操控技术破坏了人的本质与人性尊严。如果国家因为保障人性尊严而担负了保障每个人的生存的义务，那么它也担负了保障这世代及下一世代的人性的义务，如果它不担负这个义务的话，便丧失其合法性。对人类所做的所谓“最佳的”或是“有益的”基因性的干预，正如毁灭所谓的“无价值的生命”或是“低贱的”种族一般，这属于“人类暴行”的新范畴。针对人类的未来，目前在人种上有一种进化论及优生学的新应用，人类的尊严及人性将会通过它而遭致毁灭的

命运。在原子武器的持续威胁之外，人类基因性的自我毁灭是个新的、与日俱增的危机。

3.“人类”不仅是由时间的横切面上的所有人构成的，而且也包括时间的纵切面上所有世代的人。在同一时空里，不同世代总是一同生活并且彼此照应：父母为子女，年轻人为老年人。由于人类由时序上的不同世代所构成，因此，自然的而且是理所当然的“世代契约”到目前为止保证了人类的继续生存。继承法为世代间创造了某种程度上的公义，因此，以前的世代与后来的世代间的生活机会能够达到某种程度的平衡。今天，这个不成文的世代契约将受到破坏的命运，这将使人类陷入死亡的危机中。工

业化国家在此世代中消耗无法再制造的能源（汽油、煤、木材），在公共财政上，我们留给下一代无计其数的赤字，将来他们必须偿还。此时，我们消耗工业生产所带来的益处，而将代价的偿还挪到将来。我们制造了大量的垃圾留给后代“处理”，虽然我们知道，原子废料是无法“处理”的，而是根据物质的衰变期长短而定，可能要监督到公元3000年或10000年。

只有“世代的契约”能在世代间创建公义，人类才可能继续生存下去。由于“世代的契约”在今天可能无法挽回大地遭受破坏的命运，因此它必须公开地行诸文字。在此情况下，儿童的权利与将来世代的生命权必须特别受到尊重，因为儿童是世代的环节中最弱的一环，而未来的世代尚未有表达意见的机会，因此他们是这个世代的集体自我主义下的第一个牺牲品。

四、经济性人权及生态性义务

能够过着符合人性尊严的生活亦属于人性尊严的范围。要做到这个程度，必须有特定的社会和经济的基本前提，例如免于饥饿、疾病以及工作权和财产权。最近，保障自然环境亦包括在对人性尊严起码的保证当中。我们可以照着建构政治性自由权的方式来建构经济性的人权。当人性尊严成了国家权力之下的客体时，这便违背了政治领域内的人权，同样的，当人性尊严在经济上沦为劳动力或购买力的话，也违背了人性尊严。为了让人在经济领域中得以活出“主体的特质”，必须让人在工作、财产、保障及社会安全上得到公正合理的分配。少数人占有生产工具及粮食并对多数人压迫和剥削，这乃是对人性尊严的严重伤害。世界性经济任凭数百万人死于饥饿，它已使人失去其应有的尊严，就基督教的角度而言，乃是对上帝荣耀的一大伤害。所有人都具有上帝形象，它不限于某些族群或阶级，换言之，人生而“自由平等”，那么，除了政治的民主化之外，也必须达到经济的民主化。工会的运动以及企业中工人的投票权乃是迈出的一步。然而，要达到世界经济的民主化却是困难重重，因为第一世界中国家利益和资本利益紧密结合。事实证明，如果世界经济不通过民主化而达到较公平的状态，便会导致人类经济及生态的浩劫，因为对第三世界的剥削愈严重则愈导致其债台高筑，如此一来便迫使其滥砍雨林，并且过分使用农地、牧地而使其沦为荒地、沙漠，人类全体生活的基本条件便因此遭到毁灭的命运。



当每个人及所有人被赋予经济性基本权利时，人类也同时担负了特定的生态性基本义务。经济性基本权利的内容无法照人类增长的速度及某些国家所要求的那样毫无止境地增加，因为众人皆知，地球上生态的极限限制经济的成长。人类求生存不能以牺牲自然作代价，否则地球上大自然的崩解会给人类带来终局。因此，经济权必须与地球大自然的条件相符。同一社会中人与人之间的经济性公义、不同社会间的经济性公义以及世代间的经济性公义必须符合生态性的公义。然而，目前为止经济上的不公义助长了生态上的问题：对自然资源的剥削正好反映了对人类劳动力的剥削。只有在人与人之间剥削的关系停止时，人

类对自然剥削的关系才会消失，反之亦然。由于今天剥削自然的技术已提升到全面摧毁人类生存条件的程度，因此这已不仅牵涉到道德的判断，亦涉及智慧的判断：为了短期的利益而摧灭自身长期的生存环境，这是十分愚蠢的，简直是自杀。

五、地球权及其生命共同体的尊严

如果人们只从个人权利的观点来看世界，那么显然只有“人”与“物”的区别，正如现代世界观中只有主体与客体而已。然而，动物真的只是人可拥有和利用的“物”吗？难道它们没有自身的权利及某种程度的主体性？

的权利与地球的权利敞开大门，特别是将它纳入地球的普遍性的生命法当中。它的前提是：在地球、植物、动物为人类使用的价值被评估之前，必须尊重它们本身的价值。正如人性尊严被表达成人权的根源，同样的，创造的尊严乃是其他生物及地球的自然权利的根源。与1948年的普遍性人权宣言相对应的普遍性动物权宣言应该纳入现代国家的宪法及国际公约当中。从1977年以来，这种宣言的草案已经存在了。

动物虽然不是人，但也不是"物件"或产品，而是具有自身权利的生物，因此需要公法的保障。若是要尊重这个事实，就必须停止注射荷尔蒙在"肉类产品"中，并且饲养动物时必须依照动

物本身的需求。此外，尽可能减少"动物实验"中动物的使用量，而改以其他技术，例如，模拟来取代。每年在美国的实验室中消耗的动物数量至少有1700万，而其中的85%是老鼠。愈来愈多人有权质问："动物实验的实际利益是否超过了道德的代价？"(新闻周刊，1989年1月16日) 人类在道德方面的失落显示在对于异己生命，不论是动物、胚胎或其他人的逐渐升高的冷漠感上；这种冷漠感也会加诸于自身的生命之上。如果我们要继续生存下去的话，鉴于敌视自然的工业社会本身的困境，我们必须对人类在地球生命组织中的地位和角色重新定位，而人权纳人广义的自然权中乃是必然的结果。

这些明显的要求自然使人对现代西方宗教的基础产生严重质疑。犹太教–基督教传统难道没有根据创世的记载，从人与上

帝相似这一点出发而判定人优于其他活物？难道不是只有人才是上帝在地上的肖像，并且被派来统治地球和其他活物？难道这种人观不是西方特殊人权发展的基础？事实上，人们必须看到这些，因为数百年来教会和神学家都表达了这些立场。然而，这并非全部的真理，因为，正如诗篇104篇所言，人的这项特殊使命只适用于他所尊重的被造共同体当中。只有承认其他活物的受造尊严，人们才能谈论特殊的人性尊严。身为创造者肖像的人以创造者的爱来爱所有的受造伙伴，否则，人不是创造者的肖像，而是造物者及怜爱众生之主的扭曲画像。因此，人们惟有尊重地球及其他活物的权利，人们特殊的生存权才有效。



根据圣经的传统，在人类权利团体之外还有一个范围更大的权利团体(属于大地及人类)，它的基础在于特殊的上帝权中，也就是，在创造者对其受造的权利当中。我们可以在安息的条例中看到这个属于大地及人类的权利团体：每一周的安息日及每七年一次的安息年适用于人及动物。特别重要的是“地的安息”(利未记25及26章)根据出埃及记23章，以色列人应该在第七年休耕，“使百姓中的穷人有吃的”。根据利未记25章，安息年除了具有社会性的目的之外，也有生态性的目的：“好让土地向耶和华守圣安息。”土地在第七年应该休息，以恢复生机。这乃是大地的权利。凡是守“大地安息”的，将得平安，凡是藐视“大地安息”的，将受到荒凉和饥饿的袭击，因为土地的生机受到摧毁。根据旧约的历史，上帝曾让以色列人被掳到巴比伦达70年之久，“直到土地——上帝的土地——充分享受安息为止”(历代志下36章)。今天，土地及其生活世界的再生权依然遭到藐视。通过肥料及杀虫剂的使用，人们强迫土地违背自然的律则不断地生产。结

而这种文化，如前所述，是深受人类中心论的影响。因此，人们将基督教、犹太教和回教称为“历史性宗教”，以区别亚洲和非洲的“自然性宗教”。事实上，前者关注人类的盼望与历史的进步，后者则重视均衡的智慧。因此，有些人称前者为“先知性宗教”或“经典性宗教”，以区别印度和中国宗教中直接诉诸感性并与自然紧密相系的性灵。不论人们如何用一般的方式来描写这些差异，面对现代社会中生态性问题时，进步与均衡之间的平衡、人类历史与地球的自然间的一致、人与自然间的统一等重大问题乃是攸关存亡的旨趣。今天，宗教对话若想对西方和东方宗教以及全人类产生意义的话，那么它就必须关注这个攸关人类存亡的问题。



第四章 认识他者和异者间的契合

一、同类与异类的问题

认识与契合交互影响。为了彼此达成契合，我们必须彼此认识；为了彼此认识，我们必须互相接近、彼此接触并建立关系。个

人生活及政治生活的契合端赖我们是否能够感受、承认并认可"他者"，或者，我们只是在"他者"身上反照出我们本身，而按我们的想法来接纳他们，以便将他们纳入我们的观点之下。另一方面，我们对"他者"的感受及观点一直受到我们和他们的社会关系以及我们与他们之间契合的公开形式的影响。因此，我们可以说：没有认识，就没有契合，没有契合就没有认识。

如果这个极为平常的归纳正确的话，那么可以得出：认识论和社会学两者是如此紧密相连，以至于其中一个领域的律则出现在另外一个领域中，而其中一个领域的变动也带动另一个领域的变动。我希望分析这些关联并引发讨论。我将以一个我很早就提出的，而且一再提出的假设[莫尔特曼：《被钉十字架的上帝》，慕尼黑，1972，30页："矛盾中的启示和辩证的认识"。M.Welker 编：《有关莫尔特曼〈被钉

全的荒凉?富者为己,穷者为己;白人为己,黑人为己;男人为己,女人为己;健康者为己,残障者为己:每个人龟缩在他同类的圈子里,而且没有人认识"他者",因为"地狱——那就是他者"(语出:萨特)。那便是由许多毫无联系的贫民窟所组成的完全隔离的社会,而死亡透过无聊来宰制每个贫民窟。

我们难道不应该从相对原则出发,以达到认识他人并与他人契合的地步?

认识论的基本定理:

"他者只有透过他者来认识。"

社会理论的基本定理:

"接纳他者造成多样化的社会。"

我首先提到了类比性及同质性原则,接着提到差异性及多样性的原则,换言之,前者是类比式的想法,后者则是辩证式的想法。以下,我将要先详细陈述前者,然后陈述后者。我将要分别检视这两项原则在认识其他人、其他的自然及其他的上帝的状况,我要探讨,它们会造成什么样的社会。最后,在对于存在的根本性惊奇中,我将探讨人、自然和上帝的认识基础。

二、认识论中的符应性导致同类的和齐头式的社会

"同类仅为同类所知。"如果我们严格地了解认识论中的这

个同类性基本定理，那么，不同的，换言之、“他者”根本无法被认识。那么，所有的认识只是对所有已熟悉事物的再认识，而认识只是“相同的永恒再现”。因此，早期希腊哲学立即将此基本定理扩充到“相似的”：“相似者仅为相似者所知。”当我们找寻比较的第三者，那么我们是根据类比原则来认识事物。在多样化的领域中，认识者总是感受到相似的，换言之，与他相符应的。为何如此？只有在他里面找到符应，才会被他感受到。外在的大宇宙乃是和人内在的小宇宙相符应。人对外在世界的认识在内心世界造成回响，因此认识便产生了。今天，我们可能会说：收讯者的波频和放讯者的相同时，才能听见。因此，提出此认识论原则的恩培多克里斯(Empedokles)说：“甜迎向甜，苦奔向苦，酸流向酸，热涌向热。火也是这样往上扬升，欲向同类奔去。”因为“借着我们里面的土，我们看见土；借着我们里面的水，我们看见水；借着我们里面的气，我们看见神明的气；借着我们里面的火，我们看见毁灭性的火；借着我们里面的爱，我们看见爱；借着我们里面令人忧愁的争斗，我们看见争斗。”[W.Capelle：《苏格拉底前哲学家》，217页及下页，236页，柏林，1958]

这种认识论的旨趣在于：人里面同类的和宇宙中同类的合而为一。同类迎向同类，为了和它合一，这乃是创造并托住宇宙的一种爱欲的力量，它通过同类而导致对同类的认识。大小宇宙间本质的同一性使人能够认识世界，而且，通过里和外的符应性，这种认识使人和世界得以契合。“所有分离的都再次找回”(语出：赫德林)：这种契合的目标乃是认识的旨趣和目标。其原因在于宇宙性的事实：“万有永远和内在相似。”(语出：艾亨朵夫，Eichendorff)这个本体论的基本原理使得通过认识而达到的



类者同聚于闭锁的圈子中。这种行为除了伤害被排斥在外的“他者”，也会为在此圈内的人带来致命的无聊，因为他们在此封闭的圈子中用以交谈的故事或笑话已经听过百遍了。

符应性原则也无法带来认识上的增长，只是不断重复地自我证实已经知道的事物罢了。同类性原则导致闭锁的和阶级的社会，并且摧毁人对生命活力的兴趣。

2.如果我们将此认识论的原则应用于自然，那么其作用是模棱两可。在古时，认识意味着参与：我以我里面的自然来认识外在的自然，目的是使我的本性参与整个自然，而达到我和自然的合一。理性在实质上乃是一种注视性的理性，换言之，它是用眼睛来注视存在的事物的一种思考。



然而，近代却产生了另一种观点，它将人视为独立于自然之外的人和主体，而将自然视为人认识的客体。自培根和笛卡儿以来，认识便意味着宰制：我要认识外在的自然，为了要宰制它。我要宰制它，以据为己有。这乃是一种掌握性的思想。理性在现代科技文明中再也不是一种感知性的器官，而是权力的工具。［比较 M.Horkheimer：《论工具理性的批判》，法兰克福，1967；Th W. Ardono：《否定的辩证法》，法兰克福，1966］将牛顿的世界观在哲学意义上理性化的康德认为，现代世界的科技理性只看见根据其构思所产生的事物。“它根据本身的判断原则而导出可靠的定律，并且必须强迫自然回答它的问题。”［康德：《纯粹理性批判》第2版前言，第2卷，达姆市，1966，23页：“理性必须一方面以它的原则（根据这些原则，惟有一致的现象才能当做法则），另一方面以实验（它是根据那些原则设计出来的）走向自然，虽然是为了就教于自然，但是它并不是以凡事听命于老师的学生的身份，而是以法官的身份（他强逼证人回答他所提出的问题）。而且，物理学思考方式的革命的好处很大，这甚至最后要归功于那种突然产生的想法，它将理性本身置于自然之中。理性必须在自然中寻找（而

不是歌咏自然)它在自然中必须学到的，以及理性本身不知道的事物。”]人类理性和自然间的关系正像法官审讯证人一样。培根认为，实验正像刑讯自然一样，以回答人类的问题并揭开其奥秘。[参见W.Leiss:《对自然的宰制》，纽约，1972;C.Merchant:《自然之死:妇女、生态学及科学革命》，旧金山，1980]如果这种侵略性的理性只能从自然中理解它本身构思的事物，那么自然界中的他者和陌生者对它而言永远是隐藏的。主张显现的方式受主体决定的康德说:“物自身”是无法得知的。如果这种看法正确的话，那么，人类便存在于透过自然科学再现的自然中，正像活在布满镜子的房间一样。不管人看什么，看到的只是人的投射、反省和踪迹。这种生产式的理性只能再次认出它本

身的产品。它根本不知道事物的内在及自然本身的生命。如果“同类仅为同类所知”，那么，只有这个适应了人理性的、为它量身订制的及被它征服的自然才能被人类这种理性所认识。然而，这便摧毁了自然本身的生命，而人变得孤独。剩下来的只是科技化的都会和荒漠。我们使大地沦为文明的采石场与垃圾堆。[B. McKibben:《自然之结局》，纽约，1989]

3.应用在上帝身上，同类性的基本原理既无法导致人的神化，亦无法导致神的人化。古时，在每种真正的神观中可以看见人的神化，因为认识就是参与并且能够达成契合。我们只能认识我们身上和我们里面像神的部分，因为“神只能够被神”所认识。歌德在此意义下作诗:“难道眼睛不像太阳，不然它怎能看到太阳？难道上帝的力量不在我们里面，不然那神圣性怎能使我们愉悦呢？”

认识达成契合，而且，只有相同本质的事物的契合才能使这种认识成为可能。在此必须注意，根据古代的观点，认识会改变认识者，以至于他可以符应认识的对象。然而，神能够被非神的生命所认识？

歌德为神学的同类性基本原理提出了一种非常特别的用法：如果神只能够被神所认识，那么反过来亦成立："只有上帝能反上帝。"(Nemo contra Deum nisi Deus ipse)歌德的这句惊人之言究竟从何而来？是他或是瑞马(F.W.Riemer)先创了这句话，都不得而知。歌德以这句话作为他在1830年写的自传："诗与真理"的第四册的题词。他提及特立独行的人格的出现，是超越善与恶的分野，并以此作结论："'同时的'鲜少或不曾发现与之相同的，而且它们无法被胜过，甚至宇宙本身和它争战也无法胜过；因此，那句特殊而惊人的话可能从这种观察中而产生：'只有上帝能反上帝'。"史宾格勒对此做了深入的研究[E.Spranger，"只有上帝能反上帝"(1949)对此做了更深入的研究：《哲学与宗教心理学》，315页以下，图宾根，1974。参见史密特：《政治神学》，第2卷，116，123页以下，柏林，1970，莫尔特曼：《被钉十字架的上帝》，145页及下页]，并在瑞马的"歌德研究"中发现歌德的诠释："伟大的名言，无限的应用。上帝总是与自己遭遇。"歌德所敬仰的史宾诺沙说：上帝是万有，并在万有之中。如果有任何反上帝的事物，那么这个反上帝的矛盾也在上帝里面，因为除了上帝本身之外，再也没有人能够与上帝对抗的。即使在最严重的"反上帝"(contra Deum)中也隐藏着"上帝本身"(Deus ipse)。

然而，这句话使上帝本身成为惟一可想像的无神论者。如果，除了上帝本身之外，没有人能够"反上帝"，那么人的无神论是不可能的。或者，这个句子使得那些严肃的"反上帝"的无神论



者神化成上帝本身？虽然这个句子听起来是那么可怕，虽然它所开启的思想可能性是那么具有张力，它也可以应用在神学的自我免疫上：上帝只能被上帝所认识，除了上帝本身之外，再也没有人能反上帝。然而，神学变得如此无法侵犯，以致我们根本不可能有反对的对象，那么它和我们真的就毫无瓜葛了。

现代世界的理性理解认识的过程正好和古代相反：认识者通过认识而将被认识者征服并将他调整成自己的样子，因为认识乃是宰制。如果我们将此应用在我们身上所具有的像神的部分，同类性基本原则将导致：所有对神的认识被理解成人类幻想的投射。所有对上帝的观点和概念只是人的产物，它无法言说上

帝本身。在歌德的戏剧中，那"地灵"向浮世德呼叫说："你和那个灵相同，他是你理解的产物，那个灵不是我。"因此，人以自己的图像造神：男神、白神、黑神、女神。他者和陌生者以及——诚如卡尔·巴特[巴特：《罗马书注释》，222页以下，慕尼黑，1921，第2版]和鲁道夫·奥托（Rudolf Otto）[奥托：《圣者：论神圣性观念中的非理性及其和理性之关系》，慕尼黑，1963]所说的——神圣的"绝对的他者"是如此难以辨认，以至于根本无法被想像。原则上，同类性基本原理使得现代世界的理性具有不可知论的色彩。正如费尔巴哈的现代宗教批判所证实的，同类性基本原理甚至使现代世界的理性具自恋倾向。现代人正像俊美的纳西瑟斯，无论他朝向何方，他看到的其他人、独立于他之外的大自然、或是属神的"绝对的他者"，只是他自己的倒影。然而，我们也逐渐失落那古老的纳西瑟斯的迷人

地。”[《尼各马可伦理学》,第2卷,第2部分,1155b页]神秘的赫拉克利特(Heraklit)说:“一切的生命起源自冲突。”然而,一直到阿纳沙哥拉斯(Anaxagoras)才提出这个和恩培多克里斯相反的认识论原理:“阿纳沙哥拉斯相信,人的感觉起自于相对性,因为同类对同类而言是可有可无的。我们是透过热而感觉到冷,透过酸而感觉到甜,透过黑暗而感觉到光明,因为感觉和痛楚相联系。当不同的事物和我们的感官接触时,痛楚便产生了。”[Theophrast:《论感觉》,27页以下,引自G.M.Straton:《蒂奥法斯特及亚里士多德以前之希腊生理心理学》,90页以下,纽约,1917]

以上对于认识和痛楚间关联性的评论相当重要。如果我们

的感官遭遇某些相同的、熟悉的甚至与我们相符应的事物时,我们会感受到我们的看法得到证实,这使我们觉得舒适。如果我们的感官遭遇某些不同的、陌生的或新奇的,那便会先产生痛楚。[F.J.J.Buytendijk:“论痛楚”,《人论:认识之途》,150~169页,斯图加特,1958。并参见其专著:《论痛楚》,伯恩,1948]我们感受到陌生事物的反抗。我们感受到其他事物的矛盾,我们察觉到新奇事物的要求。痛楚显示了,我们本身有必要改变,如果我们要了解陌生事物、感受其他事物并理解新奇事物。

然而我们是通过什么而感受到它们的?我们不是通过它们的符应性,而是通过它们的*矛盾性*而感受到的。一般而言,我们感觉到事物是通过它们和异于它们的事物之间的对照。通过我们里面的相对性,我们认识到他者。我们感受新事物,并非通过

和谐性而是通过矛盾性。根据阿纳沙哥拉斯的图像语言：我们里面愈黑暗，我们就愈能体会光的圣洁性。我们愈冷，就愈强烈感觉火的温暖。近墨者显其白，近白者显其墨。在转借的意义下，“每一种存在只在其反面中显明。爱只在恨中显明，统一只有在冲突中显明”，诚如谢林在年轻时以辩证的方式所表达的。[谢林：《论人类自由之本质》(1809)，Reklam 8913~8915，89页]用比较不戏剧化的方式来表达：在陌生者当中，我们才理解什么是家乡；在死亡面前，我们才感受到生命是仅此一回的；在冲突中，我们才知道珍重和平。我们从别人身上体会到我们真正的自我。在相同中，我们发现不到我们里头的相同，这对我们而言是理所当然的，它离我们那么近，以至于我们完全无法感受到它。到了一定的距离，而且要有一定的差异，我们才能在矛盾中感知到他者并学习去尊重它。



这里，主导认识的旨趣也是合而为一，然而其目标不是同类中的合一，而是多样性中的合一。多样性的事物可以互相补充，并且它们渴望交替的补充，正如大地渴望雨水，雨水渴望大地一般。多样性的事物可以互相冲突，并且从冲突中产生新的生命。对抗不一定是致命的，它可能也会使生命复苏，并且滋润生命。希腊人将冲突视为竞赛，它乃是“万物之父”。[E.Fink：《世界象征之竞赛》，斯图加特，1960]在中国的思想中，阴与阳对立，彼此有韵律的和动态的分离及合一，它们分离，为要合一，它们合一，为要分离，因此生命的过程便产生了。[G.Béky：《道的世界》，慕尼黑，1972]在这里，合一的力量也是爱欲，然而比以上所提的具备更深一层的意义。这乃是爱的动态辩证(语出：黑格尔)，它在分离中创造合一，在合一中创造分离，因为它乃是分与合的统一。[H.Nohl编：《黑格尔早期神学专著》，345页以下，图宾根，1907]

我们将这个辩证式的基本原理应用在对其他人、其他事物及其他上帝的认识上：

1.如果不同者彼此认识，那么对于他者的他样性的兴趣必定大于他本身的同质性。我在他者身上看不见与我相同的事物，而是不同的事物，并且试图去了解它。我只有改变自己，并设身处地才能了解它。在我认识他者的过程中，我经历了自我改变所产生的痛楚和喜悦，这样做不是为了使我符合他者，而是使我能够在他者的地位上设身处地。没有这种设身处地的态度，就没有真正的理解。我和他者正处于一种互相改变的过程。这种改变所产生的痛苦以及新的合一所带来的喜悦伴随在每个学习的过程

中。希腊文的学习(mathein)和痛楚(pathein)这两个字眼一同出现于许多俗语中。如果设身处地的态度能导向真正的理解，那么从这种设身处地的态度中便产生了同理心。它造就了多样性的契合以及契合中的多样性。这种社会的基本原理是在他者的他样性中去“认可他者”。从这种基本原理发展出来的社会不是“封闭的社会”、制式化的社会或是齐头式的社会，而是“开放的社会”。它不仅能够容纳多样性和他样性，并且——如波柏所要求的——可以和“它的敌人”共同生活，因为它本身能通过敌人的敌意为他的兴趣结出果实。这怎么可能?社会的敌人难道必须适应社会或迁离这个社会？我不认为如此。在正常状态下，由同类者所构成的社会的基本原理乃是朋友之爱，因此，在严重状态下，由异类者所构成的社会的基本原理乃是对敌人之爱。“爱敌

它了解所有事物在时间中的变化,以及生物在过程中的变化。

它也预设了自然的对象是一种向未来开放的体系,换言之,它的过去已定,它的未来局部未定,它的现在则期待其可能性。[魏泽克编:《开放的体系第1卷:资讯、熵和演化之时间结构》,斯图加特,1974;Kr. Maurin 编:《开放的体系》,第2卷,斯图加特,1981]如果从原子到人所有的生物是个开放的体系,如毕哥基尼(I.Prigogine)等人所说,严格说来,自然界中便没有客体,只有具备不同复杂性程度的主体。[毕哥基尼/I.Stengers:《与自然之对话:自然科学思想之新途径》,慕尼黑,1980]因此,人类对自然界的理解就等于在不同复杂度的开放体系间的沟通。所以,这也是主体与主体间的认识过程。不同主体间所涉

及的乃是一种承认不同性的契合。来自单方面的宰制和控制只会摧毁生命及生命关系中的多样性。

3.应用在上帝身上,辩证性的思考会导致团体中对异类的尊重。同类性基本原理说,"上帝只能被上帝所认识。"辩证性的思考说,身为上帝的上帝只在和他不同的领域,换言之,在有限和与他对立之人的领域中显现;辩证性的思考说,对人而言,上帝是绝对的他者[莫尔特曼:《被钉十字架的上帝》,184页],只有当人把自己当成人而不是当成上帝来理解时,他才能感知上帝全然不同的本质。路德说,只有当我们从忧愁的超人以及可怜的小神中再次完全变成人,上帝才是上帝。我们可以再进一步说,当我们完全不是神时,意思是,当我们放弃各种形态的自我神化或是自以为是的似神性时,我们才能认识真神的完全不同的真实性,反过

特:《教会教义学》第1卷,第1部分,苏黎世,1952,3,47页以下]根据这种在称义中得到的对上帝的认识,才可能谈论被造的人与创造者间的符应性以及与上帝相似的人的最接近性。只有当上帝的矛盾和我们的矛盾相互冲击,才能在本体的相异中造就出符应和相同。

四、认识的根源在惊奇中

在认识的具体过程中,我们总是将相符的瞬间与矛盾的瞬间结合在一起。如果没有相同的,就不可能有共同的,那就没有

认识的可能性。如果没有不同的,就没有认识的必要。在认识的具体过程中,我们既需要从符应而来的证实,亦需要从矛盾而来的痛楚。认识乃回忆与期待,换言之,回忆熟悉的,期待新的,它是再次的认识和崭新的认识。

然而,认识的根源在哪里?引导认识的兴趣当然有许多种,正如人有许多愿望一般。然而,这些兴趣中只有主观的因素被提及,它们占有了已经存在的及必须预设的认识能力。认识的根源不仅是主观的,同时也是客观的。它存在于人苏醒的感官及外界的印象之间彼此遭遇的基本形式中。因此,希腊哲学家将认识的最深根源称为惊奇。感官在惊奇中向近在咫尺的外界的印象开启。被感知的事物在惊奇中新鲜而未经过滤地涌入人的感官,它们使人印象深刻。

在惊奇中，事物首次被感知。吃惊的小孩尚未具备能够理解这些印象的想像力，也未具备约束这些印象的概念。直到第二次和第三次，他才回忆起来，并熟悉这个可重复涌入的印象。到第二十次时，他已经习惯这种感觉，并且在理性和意志中做出反应，正如学习一样。它不再使他惊奇。他不再感到意外。正如我们所说，他已经对此有了看法。因此，我们成人将惊奇归于首次感受并经历这世界的孩童之眼。

然而，某些瞬间的惊奇基本上仍存在于成人的感受之中。在严格的意义下，任何事物在时序性的生命实存中都是不可重复的，而是仅此一回的，因此，只有我们里面的惊奇能够掌握这千载难逢的一瞬间。凡是不再惊奇的，凡是习惯所有事物的，凡是只照常例去感受和反应的，便错过真实性。每个机会都是千载难逢的，这乃是其本质。同样的机会不可能有第二回，“第二次的机会”是不存在的，因为时间是无法逆转的。“无人能第二次踏入同样的河水”(语出：赫拉克利特)。凡是保留这种最初的惊讶能力的人，他们对此千载难逢的瞬间必然是敏感的。他们以一种开放性来感知这个千载难逢的瞬间，通过这种开放性，他们感知事物的首次出现。



在惊奇中，我们尚未掌握到事物的外貌，然而我们知道它们是存在的。我们以惊奇的心态来感知其存在。我们以基本的方式理解到存在本身的奇迹。我们也对我们的存在感到惊奇，尽管我们不知道我们为何存在。在惊奇中的人也经历到，他们是真实存在的，而不是某种幻像的呈现。这意味着，我们通过惊奇而理解世界的存在以及我们本身的存在。至于“为什么”和“如何”则要到以后才理解。然而，单纯的存在是人无法理解的，它永远是令人惊奇的。

我们的认识、认识的兴趣、从经验中构筑的观点以及统摄观点的概念一再回到对于存在本身基本的惊奇中，难道这并不重要吗？否则，我们可能只感知我们的感受，而再也看不见现象。否则，我们可能只看见我们要看的，而盲目走过一生。否则，我们可能再也无法认识其他人，因为我们以成见判定他们。否则，我们可能将我们宗教幻想的产物当成上帝，而不再注意到永活的上帝。真实性总是比我们所能想像的更令人惊奇。

聪明的尼撒的贵格利（Gregorvon Nyssa）[PG44,377B.]说："概念创造偶像，只有惊奇理解到某些事物。"若我们能尊重他人的特色，我们会对他人感到惊奇，而且我们的惊奇会为我们与他们

的契合开启了未来的可能性。如果我们能够放下手边的工作，专心欣赏一朵花、一棵树或落日，这些自然的奇迹也是令我们惊奇的。然而，万有存在的根源对我而言似乎是最令人感到惊奇的。我们称之为"上帝"。如果我们摒除我们对他的观点以及欲掌握他的概念，他就比我们和我们本身更靠近我们，正如奥古斯丁[奥古斯丁：《忏悔录》，第10卷，28页。参见M.Grabmann：《圣奥古斯丁对灵魂及上帝的基本思想》，达姆市，1957]所说的，比我里面更里面（interior intimo meo），因为"我们在他里面动作、存留"。在"所经历的瞬间黑暗中"，我们在上帝的里头。[布洛赫：《盼望的原理》，343页以下。布洛赫原本提到"经历到上帝的黑暗"，《乌托邦之精神》（1918年初版），254页，法兰克福，1964]惊奇乃是我们与他人、自然和上帝达成契合的无尽根源，惊奇乃是每个新体验的开始，也是我们对崭新日子创造性期待的根基。

第五章　全球化和个人主义下团体的自由
——市场价值与人性尊严

一、双重的危机



人类的生活和所有其他的生活一样，它是一种共同的生活：分享的生活、沟通的生活。人类必要的生活团体受到两方面的威胁：一方面是现代人类日益增长的个人主义，另一方面是所有事物和关系的全球性市场化。什么是真正的自由？个人的选择自由还是自由市场经济的原则？

所有事物和劳务的全球性市场化不纯是经济的问题。它成了全面性的生活法则。[H.-P.Martin/H.Schuhmann:《全球化的例子：对民主和富裕的影响》，汉堡，1996]无论我们是谁，我们都成了顾客和消费者。市场成了世界观、世界宗教，对某些人甚至成了“历史的终结”。[福山：《历史的终结》，慕尼黑，1992]所有事物的市场化摧毁社会中的各个层面，因为它只以人的市场价值来衡量人。人只是按照他所能做的或是所能给付的来衡量。

因着工作过度或是长期失业，传统的家庭功能被削弱了。它的社会整合的能力变小了。德国统一后，许多德东的妇女到医院结扎，好让自己在就业市场上具有竞争力，出生率因而急剧下降。城市中单亲妇女占40%。男人成为“工作狂”，并表现出三个

典型的K：事业(Karriere)-竞争(Konkurrenz)-崩溃(Kollaps)。[很明显的，儒家阶层式的伦理和宗教使得扮演社会保险角色的家庭在日本和中国的世界中完整无缺。然而，在持续与“不道德的西方个人主义”的对抗中却显示，个人主义在亚洲的大城市中也是十分兴盛。就以上所提的结果看来，现代的儒家和西方世界的距离不远。比较：A.Terzani：《武士的遗产》，汉堡，1994]

市民社会逐渐演变成由富有的上层及贫穷的大众构成的两极化社会。有钱人住在“门禁森严的社区”(黄金筑成的监狱)，贫穷人则在贫民窟(铁的监狱)中过着艰困的生活。“富人和穷人之间是否有社会契约？”卢梭就曾反讽地问道。每个现代的民主社会都是奠基于自由和平等的原则之上，诚如美国宪法所说：“我

们相信，人人生而自由平等。”自由主义式的民主在“不受拘束的市场社会”，换言之，在纯粹去除规则的资本主义中是否可能？它的答案令人不愉快：可能不会，因为自由主义式的民主以某种程度的经济平等——就社会学的角度而言：强大的中产阶级——为前提，而新自由主义的市场法则将使它解体。

产品的国际化不仅弱化了民族性的社会，也弱化了民族性的国家。我们如何能根据基本法第十四条第二款：“财产有负有义务。其使用应同时顾及普遍性的利益。”来向跨国企业就其财产的社会义务提出诉讼？跨国企业的惟一目标是资本拥有者的利益。国家再也无法控制它，它也无须尽任何的义务。哪一个美国人或德国人能与每小时工资低于一美元的印度人或中国人竞争？资金的国际化使得国家无法对它加以控制；相反的，它将

脱离国家的掌控。民族国家已经过时了？在所有事物的全球性和完全性的市场化之下，还有哪一种社会形态是人可以与之认同的？

我们还有任何其他的选择吗？我不认同福山的看法。不是没有任何其他的选择时，“历史的终结”便来到了，而是不再需要寻求新解答以解决现存矛盾时。然而，所有事物的全球性市场化却制造了个人性的、社会性的、经济性的和生态性的矛盾，如果无法找到新的解答，人类就要因此而灭亡。



二、人类自由的三个层面

我们首先面对这个危机的个人性层面，并且探讨日渐增强的个人主义能否保障人性尊严和个人自由。

1.我们从政治史所认识的第一个定义是：自由是统治。因为，所有从古至今的历史都可归纳为追逐权力的持久战，战役中的得胜者被称为“自由人”，而失败者、降服者被称为“不自由的”。“自由”这个字的字源表明它源自奴隶社会。惟有主人在这样的社会中是自由的，在他统治下的奴隶、妇女及小孩则是不自由的。凡是将自由理解成统治时，只能在牺牲别人的前提下得到自由。他的自由意味着别人受逼迫，他的富足使其他人贫穷，他的权势使弱者无力。因此，那些“自由人”为维系他们的自由，经常有令他们困扰的“安全问题”。

凡是将自由理解成统治的，只会将自己当成主体，而将其他人当成他的财产和物件。自由是财产的一项功能。他不会把人当

人来看待。尽管我们今天会说：凡是能按照自己意愿行事的是自由的，我们所理解的自由乃是一种宰制，也就是人对自己的控制。麦克弗顺(C.B.Macpherson)曾经指出[麦克弗顺：《私有制个人主义的政治理论》，法兰克福，1973]，市民的世界是如何从封建制度解放到“私有制的个人主义”的：没有人可以成为某个主人的奴隶，每个人都是自己的主人，每个人属于自己。将自由理解成统治(Herrschaft)，便可看出它是男系社会的产物。

瓦解欧洲王室绝对主义的市民自由主义仍是以封建领主为榜样。每个人都具有同样的自由权利。每个人的自由以不侵犯他人的自由为原则，凡是要求自身自由的，必须尊重他人的自由。

每个人是其他人的自由的界限。没有人能决定其他人，每个人为自己做决定。每个人对自己而言是自由的，然而却无法和他人分享。在理想的情况下，这样的社会是彼此不相干扰，个人却是孤独的，社会是冰冷的。[D.Riesman：《寂寞的小丑：个人主义的再思》，纽约，1954]自由已经普及了，可是，这是真正的自由？

不，因为：整全的个人(Person)并不是个体(Individuum)。这种区别很容易，可是却不常做到。按照拉丁文的字义，“个体”(Individuum)乃是最后无法再分割的东西，正像希腊文的Atom。[G.Freundenthal：《牛顿时代的原子和个体》，法兰克福，1982]诚如马丁·布伯根据费尔巴哈、黑格尔和赫德林所说的，“整全的个人”和个别的人不同，乃是在我–你–我们、我–自己、我–它的关系的共鸣领域中。[布伯：《对话的生命》，苏黎世，1947]整全的个人在他的关系网中成

了施与受、听与做、感觉与接触、听与答的主体。如果我们从个体主义过渡到整全的个人主义，我们和人道主义的距离就会因而缩短。

因此，我主张：日渐强大的个体主义无法保障个人的自由。相反的，现代社会中日渐强大的个体主义只会产生新的奴隶制度。“分而治之”乃是罗马帝国有效的统治方法。如果要统治其他人，就必须尽可能将他们分开、孤立、分散、个体化。只要将这部分分到不能再分，它就等于是降服者。因此，现代的个体主义乃是“分而治之的方法”的最后产物。



在个体化的压力下，现代的个人如何保障他们的人性尊严和自由？他们必须有进人团体的能力和意愿：这乃是社区主义网络的真谛。[A.Etzioni：《团体本质的发现》，斯图加特，1975。有关社区主义的社会哲学基础，见：Ph.Selznick：《道德的团体：社会理论和团体的希望》，柏克莱，1992]我们无法重回传统社会的那种事先决定的专属性中。如果是那样的话，我们就得放弃我们所争取来的个人自由，而让传统和阶层体制来控制我们，为我们决定一切。然而，我们能够保障个人的尊严和自由，如果向前迈进一步：

尼采清楚地说：自由的人是“可以做出承诺的人”；我补充：而且是必须守住承诺的人。通过我做的承诺，使我对别人产生了丰富的意义，也使我的存在鲜明。信守承诺的人是值得信靠的，他赢得好口碑，他使别人在自己心中赢得一致的形象。[见本书第2部分第1章]凡忘记自己承诺的，也忘记自己；凡是忠于自己所做的承诺的，也对自己忠实。如果我们信守诺言，那么我们会赢得别人的信靠；如果我们没有信守诺言，别人就不再信任我们，而我们也会失去对自我的认同，最后再也不认识自己了。

然而:“信任诚美,控制更佳。”控制的费用浩大而且像无底洞,因为连控制人员也必须加以控制,如此一来情报单位耗尽国家预算,而且使人民互不信任:“小心!你的邻居可能是情报人员。”

做承诺和守承诺、信任和被信任并非对个人自由的限制,而是个人自由的体现。我在什么地方觉得自己是自由的?在超级市场,只要我的钱够,就可以买我所要的东西,不需要有人认识我,连收钱的小姐也不必看我一眼;或是在某个社会中,别人以我原本的样子来肯定我?

前者是现代个人选择自由的实际。后者是沟通性自由的实

际。前者牵涉事物。后者牵涉人。

2.我们从社会史所认识的另一个自由的定义是:自由是自由的团体。自由在这边不是主体的属性,而是互为主体的关系中的特质,人类的主体可以在其中并且靠它生活。这是沟通性自由的概念。[此概念详见 W.Huber:《基督教自由的结果》,特别是 113 页以下,诺伊基尔兴,1983]并不是每个团体都是令人得释放的团体。有些团体相当具有排他性和压迫性,人们必须脱离它们才能经历到自由。德文的语言史证明了,“友善”是“自由”的另一个字源:凡是“自由”的必定是友善的、无私的、开放的、喜悦的、亲切的,克鲁格斯字源辞典如此说。滴酒不沾的(alkoholfrei)不靠酒过活,但是,“好客的”(gastfrei),有许多客人,并且“慷慨大方”(freigebig),他让他人参与他的生活,并且关注别人的利益。如果互为主体的关系

受到相互的认可及交互的友善的影响,那么它便可以称做是“自由的”。如果我知道被认可和被爱,那么我会觉得自己是自由的,因为我走出自己,并且照着我原本的样子为别人付出。如果我为别人开放自我,那么我便认可他们并且爱他们。我为他们敞开一个社会性的自由空间,使他们得以拓展自我。

在一个互相尊重、充满爱慕、友情和挚爱的社会中,其他人不是我个人自由的限制,而是对我有限的自由的社会性补充。对其他人生命的交互性参与在此产生。人们将因着超越自己生命的界限而得到自由。从这种“交互性参与”中产生了共同的生命,即“美善的生命”。



我们称之为“自由的社会”。自由的社会面是我们经常忽略的。我们在基督教的团契中称它为“爱”,在社会教义中称之为“团结一致”。因此,“自由的社会”并非自由个体的累聚,而是“团结一致的社会”,人们在此为别人,尤其是为弱者、病患、年轻人、老人挺身而出。我们在当中经历到单独化和孤独化个体的合一。团结一致的社会乃是对“分而治之”的统治方法的反抗运动。

如果人类的主体涉及客体,那么自由便是统治的形式。如果人类的主体涉及彼此,那么自由便是团体的形式。人类的尊严只能在这种状态下受到重视,因为人性尊严的真谛是:无论何时何处,人总是主体,而且不许使他沦为客体——奴隶、劳动力或“人渣”。如果要保障自由,就必须严格区分统治性的自由和团体性的自由。

3.自由的第三个定义带领我们超越以上两种定义:自由是对可能性的创造性激情。自由不像统治一样,仅仅是针对现存的事物。它也不是像“团结一致”一样,仅仅是针对人所组成的团

在历史中所发现的自由总是在为奴的情况和惯性当中“出埃及”,并且在旷野中“远行”,而不是在“应许之地”,即“历史的终结”。自由就像旷野中的吗哪:人们无法保存它,而是只要相信,它明天还在,换言之,人必须大大享用他的自由。

以上所提的自由的三个层面需要平衡。主体统治客体的自由导致了全球化的占有性市场社会。团体性的自由导致完全的团体化世界。如果为共同的未来创新和负责的自由扮演最重要的角色,统治性的自由就能在团体性的自由中被扬弃。因此,占有和实存的范畴无须互相损害,就能整合到“改变”的全面性范畴以及一种“永续的发展”中。

三、市场应成为所有事物的尺度?

市场和生产的全球化使得历来的团体——无论从家庭到社会,甚至到国家——陷入了严重的危机当中。[R.Weth 编:《完全的市场和人性尊严》,诺伊基尔兴,1996]这些团体的社会整合功能变弱了。它们也愈来愈无法为人类支付所有事物全球性市场化的代价。我是基督教的神学家,牧师和社会救济人员与那些从我们的经济体系被淘汰的人或是无法再进入这个经济体系的人的经历令我忧心。我是普世神学家,我经常听到第三世界国家(特别是非洲和拉丁美洲)人民的心声。我对全球的市场化社会的质问乃是出

自这个脉络。

1.在现代社会出现以前，市场早已存在，没有这种市集就不能产生今天的城市。市场的关系原本是交换的关系。人们为自身的需要而生产，剩余的就带到市场。这种情况已在现代社会中产生了基本的变化。市场已成了渗透到生活的所有领域的体制。我们说到资本市场、劳力市场、食品市场、饮料市场、药品市场、社会市场，我们也提及宗教、道德和世界观的产品。主宰生产的再也不是人的需求，而是市场的需求。奥运会在最近20年来已从运动的比赛转变成行销的事件。从亚特兰大奥运会中可口可乐的广告可以看见，运动员被滥用成活生生的广告柱和广告人。



因此，许多人提出的第一个问题是：市场为人效力或是人为市场效力？在家庭、邻舍和自由的团体中，人际的关系产生于相互的承认。当市场成为宰制的力量时，互相承认的关系便告瓦解。在承认中所经历到的自我尊重屈服于公开的市场价值。凡在劳动市场找寻职位的，便能立即体会到，他值多少是由他能够生产多少或是卖出多少而决定的。凡是因为生产的理性化或全球化而失业的，便感觉到他内在的价值感，他能够和他的能力价值认可。因为人必须透过工作和消费来“自我实现”，因此，在失业和贫穷的状态中失落了自我。在开除足球球员或教练时会如此说：“他并没有展现出人们对他所期望的能力。”不仅是胜利者，连失败者也将公开市场的竞争价值体系运用到自己身上，而将自己判定成“不中用的人”：较低的薪资-较低的价值-较低的自信。这就是市场化社会——它只奖励能干的和成功的——的个人性和家庭性的严重问题。在传统的等级社会中，人们通过出生、家庭或国家来自我认同，它并不过问人的能力和成就，而市

场化社会使它宣告瓦解。[Th.Litt:《德国古典教育理念及现代工作世界》,波昂,1955]德国的牧师和教师都知道,新出现的贫穷已成为不宜外扬的家庭秘密。

当然,我们在理论上知道,人超过他的市场价值。我们也知道,街头的流浪汉所具有的人性尊严和市长的一样。然而,在公众生活的领域中,我们所知和所信的人性尊严并不像个人的市场价值那样规律地运作。它对我们涉及公众领域的良心发生作用,好让我们通过失业救助和社会救助来帮助那些从劳动市场中被淘汰下来的人。然而,它无法对市场化的社会本身产生任何的作用。当我们付得起的时候,“社会性的”市场经济便运作良

好。可是,当我们付不起的时候,“社会性的”市场经济却是我们最需要的。市场价值或人性尊严?我们究竟需要哪一种社会?“社会机构”只应该减少市场化社会带来的社会性伤害,并且降低人事的费用?还是,我们能够规划一个未来,让市场为所有人类的团体效力?

通往这条路的第一步可能是:我们不要将全球性市场当做偶像来崇拜,我们也不要将它贬作可怕的魔鬼,而是要将它降低到合乎人的尺度。激烈的竞赛和市场价值的比较就像血气方刚少年或是爱慕虚荣的少女一样不够成熟。另外一种成熟程度的社会绝对是可以想像的,在这种社会中,我们从竞争的原则进到合作的原则,并且以人道的方式去超越市场所能做的。那个以完整的尊严昂首挺胸的长期失业者和那个为了家庭的缘

故而放弃升迁机会的经理知道，就人的立场而言，有些事物是比市场更重要。

2.如果我们不从世界市场的内部，而是从它的外部来观察，而且不是享受它上层的历史，而是忍受它下层的历史的话，世界市场看起来就截然不同。在第三世界国家中弥漫着世界末日的感觉和宿命论。第三世界的大城市陷入无政府和暴动的状态，并且变得无法治理。[R.D.Kaplan:"来临的无政府状态",《大西洋月刊》237/2,1994,44~76页] 第三世界的产生和现代世界的产生在因果关系上是联系在一起的。起先，那些国家被剥削了黄金、白银、棉花和咖啡，而且百万人沦为奴隶，然后，廉价的劳动力被船运到西方国家。接着，被剥削的一方负债累累。今天既没有占据有价值的原料亦没有高额销售量的市场的国家被排除在外。它们被世界市场淘汰出局。数百万人成为多余的人，没有人能用他们。他们成为暴力下的牺牲者（如卢旺达的情况），或是瘟疫的牺牲者（如拉丁美洲），或是艾滋病的牺牲者（如非洲）。

这些人大量地往富裕的岛屿迁移。贫穷国家反对富有国家的运动有可能会出现。即使再严格的庇护法也无法将欧洲、北美洲或日本封锁起来。第一世界和第三世界间若没有公义，就不可能有持久的和平。然而，我们要的是什么？更多的私产或是更好的契合？贫穷的替代方案不是私产，贫穷和私产的替代方案是契合。如果我们要和第三世界的人达成契合，就必须为他们的国家制造可以容忍的生存条件。我们无法通过"发展协助"来弥补以往因着世界市场中不公平的价格而对那些国家造成的伤害。世界市场本身必须成为"发展协助"，然而这必须以长期投资来取代短期的获利。目前生产的国际化可能不愿成为一种对东欧、印



度和非洲的发展协助。如果世界市场的目标改变而让发展中国家优先，不是更有意义吗？毕竟它们的发展最后对大家都有利。

3.最后："生态性的市场经济"是好的，不过生态性的措施却做得不够，它无法弥补自然环境中的损坏并避免新的损伤。正如砍伐雨林和沙漠扩大的例子显示，所有事物的市场化带来了毁灭。只有破产者才会想要短期获利，因而将我们共同的生命根基给出卖了。至今为止，世界市场片面地以人为导向，而不是以地球为导向。如果我们以长期的角度来思考，并且也顾虑到将来的世代，那么，从生态破坏的限制过渡到魏泽克所要求的生态性的"地球政策"是值得采纳的做法。地球的有机体系到目前为止都

没有扮演任何的角色。人类剥削地球的原料并且任意地倾倒垃圾，地球一直默默地忍受这种待遇。然而，人类的数量后来变得如此之庞大，以致粮食的需求和垃圾量都足以毁灭生态体系。因此，地球在下一个世纪将成为生态及政治考量的主要关键因素。我们对地球的观点也必须改变：从统治的客体变成受到所有生物尊敬的源泉。而且，价值和目标也必须改变。以往扮演次要角色的（如生态的措施），将扮演主要的角色。因为，这世界如果完全毁灭了，也就没有世界市场，也就没有世界宗教了。

人类是生物演化中相当晚才出现的生物。也许我们正处于青春期，正陶醉于自身的权力，想要在竞争当中来衡量我们的力量，并且毫不顾忌地压榨我们的母亲——地球。我们可以向较老的受造和地球本身看齐，好让我们最后得以长大成熟。如果我们

要继续生存，我们需要科学和较佳的技术，然而我们最迫切需要的是运用科技的智慧。我们要的不再是获利和扩张，而是更多的智慧，以而对全球化市场的动力。我相信，我们应当将全球化市场的规模降低到人类和自然可以忍受的程度，好将它和地球整合到人类社会最高的价值体系中。我们将要学会这个功课，我确信，非此即彼：不是通过确信便是通过灾祸。我支持通过确信来学习的方式。



麦达聂克/卢布林集中营中的残存部分。当我看到毒气室及堆积如山的童鞋和头发时，我感受到相同的惊恐，这是前所未有的感觉。我既羞愧又恐惧，恨不得钻到地底下。符希特曼制作之影片：《坑洞》再度使人回到这种恐惧中：90位八岁以下的犹太幼童、婴孩被枪决，然后草草埋入坑洞之中。国防军先挖好了坑洞，纳粹党卫队执行了枪决。这件事发生在1941年8月23日，早在万湖会议召开之前，在德国人侵俄国之后三个月。这个谋杀行动属于第三帝国从起初就计划好、然后付诸执行的灭犹计划。

这种惊恐并不会随时间的过去而消逝，回忆并不会因此而

淡化。五十年后，每当有人想尝试写下德国人大规模屠犹的这段历史，都因着恐惧的深渊和上帝的缘故而失败。因为岁月的增迭对上帝而言并没有区别，既不会因着和过去的距离，也不会因着所谓“较晚出生”的恩典。在永恒者之前，所有事物都是同时的和当下的，因此，当我们正视那个暴行时，恐惧便无边无际地攫住我们。我们无法压抑它，因为我们根本无法抓住它。它就在那里，一代一代地跟着我们。

这种恐惧也不会通过比较而消失。将奥斯维辛比做“古拉格群岛”、广岛或是瑞柏尼扎(Srebreniza)的任何尝试都会因着侵袭到我们身上的恐惧而失败。我们的同胞——以前的他们和现在的我们没有两样——是凶手，也许是被引诱的、盲目的、酩酊大醉的凶手。然而，我们今天就能确信我们不会是那个样子？

只要以前真的发生过，以后都有可能再犯同样的错误。我们也无法通过相对化来除去这种恐惧。我们的担子不会因着和其他的大规模屠杀或是“种族净化”相比较而减轻，相反的，它变得更沉重了。

我们既无法了解也无法忘记奥斯维辛和布耶拉亚车尔夫所发生的事。然而，我们必须公开面对因此而提出的问题。〔A.H. Friedlander：《夜的尾声》，11 页，谷特斯洛，1995〕一切都不像以前那样了，我们和自己的关系、我们和上帝的关系、我们和以色列（犹太人）的关系都变样了。但是，它要变成什么样子？



我是基督教的神学家，我必须面对奥斯维辛后的上帝问题。这不仅是犹太和德国人当中有信仰的人的问题。上帝问题也是——就如我和科赫（Dieter Koch）所相信的——反闪主义者和屠犹凶手的问题。〔比较“犹太人和基督徒间的耶稣”，《新教神学期刊》，1995（55），第 1 册〕为何大规模的屠犹行动在德国已经战败之后才正式展开？为何在1944年年底，当俄军前线部队已经很接近而且势如破竹地往前推进时，德军还将犹太人从巴尔干半岛各国送到奥斯维辛，将他们毒死？为何艾希曼（Eichmann）有权使用铁路，而弱化德军的前线？这样做不是太不理性？无疑的，根据纳粹党人违反常理的密谋理论，真正的敌人不是联军，而是“犹太”，而且弥赛亚的第三帝国拥有“解决犹太人问题”的世界历史任务，即使第三帝国因此而灭亡。然而，从“第三帝国”终末启示的弥赛亚主义所产生的另一个最根本的想法是：对上帝的憎恨以及要毁灭犹太人和上帝的意志，好让无神的超人得以挺立。屠杀犹太人就等于试图谋杀上帝。

判台前》,慕尼黑,1990;同一作者编:《不能闭口不言:对神义论问题的新讨论》,慕尼黑,1992]

遭难者的问题不是:“上帝为何让此事发生?”而是更直接的问题:“我的上帝,你在哪里?”或是更普遍的问题:“上帝在哪里?”

第一个问题是要上帝为世上巨大的苦难做解释的问题。第二个问题是在世界里遭受上帝咒诅的苦难中向上帝的团契呼求的问题。第一个问题是“为何”的问题,它预设了一位对苦难无感的上帝,他必须为人类的苦难做解释。第二个问题是“在哪里?”的问题,它寻求一位分担我们苦难并担负我们忧伤的上帝。

然而,还有第三个上帝问题,我们经常会借助第一个问题而来压抑它。这是上帝向人提出的问题。那不是针对受难者的问题,而是针对凶手以及必须在奥斯维辛幽长的阴影下生活的人的问题。人称之为自我辩解的问题,它不是指上帝必须为世上的苦难做解释,而是指那些在阴影下生活的凶手必须在上帝之前做解释。对于凶手和他们的后代而言,是否有赦免可言?生命的悔改是否可能?在奥斯维辛之后,我们人类是否还有一个值得为它而活的未来?在此脉络中,我们不是呼喊:“上帝在何处?”而是,我们听那永恒的声音在呼喊:“亚当,你在哪里?”“该隐,你的兄弟亚伯在哪里?”和“你做了什么?”

首先,我们愿意聆听犹太人在“奥斯维辛之后”的声音,以从他们那里学习。从众多人物中,我选择了四位:鲁宾斯坦(Richard Rubenstein)、法尔肯海姆(Emil Fackenheim)、贝尔寇维兹(Eliezer Berkovits)、威瑟(Elie Wiesel)。然后,我们要聆听基督教“奥斯维辛之后的神学”的论点。我选择了默茨和左勒,并且也表达我的观点。然后,我们将转换到不容脱罪却常被忽略的

另外一边，并且探讨充满罪债的生命以及该隐和具有该隐记号者的将来。

三、“奥斯维辛之后”的犹太教神学：以色列的上帝是“历史的主”?

奥斯维辛的震撼如此之深，以致少数的劫后余生者在数十年后才能谈论它，而且需要很长的时间才在犹太教的神学中以

及随后在基督教团契中提出第一个问题。对犹太人而言，建立并保卫以色列国是重点要务，对德国人而言，接纳难民和重建被毁的城市是重点要务。战后出生的人无须批评，为何这些工作不早点进行。

“奥斯维辛之后”的大型讨论可能是通过鲁宾斯坦和他的著作：《奥斯维辛之后：激进的神学和现代的犹太教》(1996)的刺激才产生的。[以下的引述是出自 M.Brocke/H.Jochum 编：《云柱和火柱》，慕尼黑，1982。比较：Chr.Münz：《给世界记忆：奥斯维辛之后犹太教中历史神学的思想》，谷特斯洛，1995]我碰过他好几次，然而一直不能理解，为何他会和美国新教神学中“上帝已死运动”相结合。但是，我很严肃看待那些使他心灵激动的问题。

其中一个是神学的问题：以色列的上帝是否也是世界史的

主，换言之，他是否试图在毒气室中毁灭自己的子民？

另一个是实际的问题：他是否该按照犹太人的传统来教育他的孩子，好让他们成为在这世界——它有可能是以往或将来的奥斯维辛——中生活的犹太人，或者，他应该不让他们面对这种命运？

第一个问题是他从柏林的格吕贝尔(Probst Grüber)那边得来的，格吕贝尔将德国的命运解释成上帝的旨意：上帝以战后的惨状来惩罚犯罪的德国。"在他开始以圣经的内容来思考当代历史之后，就无法罢休，直到他宣称，这是上帝的旨意：派希特勒来消灭欧洲的犹太人。"格吕贝尔并非反闪主义者，其实正好相反，他曾被监禁在集中营达一年之久，因为"格吕贝尔办公室"曾保护过被逼迫的犹太人。然而，格吕贝尔的历史神学却使鲁宾斯坦陷入"信仰危机"：以色列的上帝是世界历史的主？他主宰一切？如果我们将"以色列历史中的不幸"视为巧合，那么我们就等于住在一个荒谬的宇宙。如果那是上帝的预见，那么上帝是施加痛苦的虐待狂，他拣选以色列只是要让它在奥斯维辛被毁灭。以色列被拣选就是"上帝所赋予的可怕的咒诅"。鲁宾斯坦决定"宁可在一个无意义的宇宙中生活，而不愿相信一位将奥斯维辛加诸他子民身上的上帝"。鲁宾斯坦很正确地看到，纳粹主义既不是旧的外邦信仰，也不是新的外邦信仰，而是"一种犹太教-基督教的异端"、"政治性撒旦崇拜的黑色弥撒"。纳粹意识形态中的符号，如"第三帝国"、"千年国度"、"元首"、"最终的解决"显示，它是一种政治上的弥赛亚主义。

鲁宾斯坦将他个人在奥斯维辛之后的信仰告白记录下来："我是外邦人。"他这个惊人的转变意味着，他要从那位将以色列

人领出埃及的历史的上帝那边回归“大地的神明”。那是地方性的神明，而不是时间的上帝；那是家室的神明，而不是四处迁移的上帝。他指的回归是犹太人从被放逐而回到以色列，“奥斯维辛事实上是最后一个关于四处流离的表达”。鲁宾斯坦所说和所想表达的不一定很清楚，然而他的见解却是很精辟。据我所知，他不住在以色列，而是住在佛罗里达，他并没有放弃他的犹太教，也没让他的子女成为世俗的外邦人。然而他提出了两个正确的问题：以色列的上帝是不是世界史的主？和：人们在奥斯维辛之后是否能教育犹太人的小孩？

我常谈到的法肯海姆回答了鲁宾斯坦的第二个问题：“希特

勒还没将所有的犹太人都谋杀完之前，就已经战败了。他是否成功地摧毁我们这些劫后余生者的信仰？如果我们考虑到在三代之内出现第二个奥斯维辛的可能性时，我们会怎么做？如果我们不再当犹太人（不再教育犹太小孩）便意味，我们放弃了一千多年来为历史的上帝所做的见证。”“忠于犹太教信仰便得拒绝将上帝和屠犹惨剧分开。”“如果今天通往历史的上帝的路径全然失落了，那么历史的上帝本身也失落了”，他如此写道。剩下的只是怀疑的呐喊：“没有审判和法官。”那么希特勒不仅屠杀了三分之一的犹太人，也摧毁了犹太人的信仰，他不仅屠杀了以色列，连以色列的上帝也被他谋杀了。凡是在奥斯维辛之后宣判上帝是“死的”，并离弃犹太教信仰的，就等于将希特勒生前无法达到的胜利——胜过以色列和以色列的上帝——归给死后的他。

法肯海姆以恳请的口气说道:“犹太人不许让希特勒死后得逞。他们应该以犹太人身份继续存活下去,好让犹太民族不至于衰败……最后,他们也不可以怀疑以色列的上帝,好让犹太民族不至于衰败。”这是上帝通过奥斯维辛向犹太人和地上万族所说的“禁止的声音”。为了使这个声音能够被听到,犹太人有义务让奥斯维辛被谋杀者被人思念而不被遗忘。“正因为奥斯维辛使世界成为充满怀疑的地方,因此犹太人不许对世界有所怀疑”。法肯海姆向诗篇119:92中的律法呼求:“你的律法若不是我的安慰,我早就在苦难中灭绝了。”因此,上帝要以色列人存活下去、继续生存、忍耐到底并且成为见证人的命令是奥斯维辛之后犹太人的盼望。1970年法肯海姆的著作:《上帝临在历史中》在纽约面世。几年前,他从加拿大回到以色列。然而,以色列的上帝在此观点中——上帝临在于这个“至高无上的命令”的声音中——就算是超越律法的上帝?上帝凭着这个命令——在奥斯维辛之后在这世上当犹太人——就已经算是“历史的上帝”?我认为,法肯海姆的意思不是这样。那么,谁是历史的上帝?他在哪里?



贝尔寇维兹属于早一代的拉比。他用以色列受难史的大脉络来看奥斯维辛。“我们经历过无数次的奥斯维辛”,即使它们都远远不及德国集中营的悲剧。“在犹太教信仰一位有位格的上帝的观点下,要了解欧洲的屠犹惨剧是可能的吗?”他如此问道并回答:那不是上帝对以色列人的罪的惩罚。那是绝对的不公义,但是,由于上帝允许,因此上帝必须为此严重的恶负最后的责任。“我是永恒者,我施行救恩,又降灾祸”,以赛亚书45:7如此说。只有当我们承认上帝的全能,才有可能相信历史的上帝;他按旨意行事,并施行公义。只有在此前提之下,先知和诗篇的作

者们和他争论。只有在此前提之下，义人约伯才会抱怨上帝。

然而，我们该如何看待历史中的恶和无缘无故的受苦？有一种受苦，它和罪有关，然而有一种是无缘无故的受苦，那是一种不义，上帝容忍它发生。以色列的特勒目(Talmud)法典对此有生动的表达：上帝隐藏他的面(hester panim)。因为上帝"隐藏了他的面"，受苦者于是无法在痛苦中发现上帝，而以诗篇44:23~27来呼求："主啊，求你睡醒，不要永远丢弃我！你为何掩面，不顾我们所遭的苦难？……凭你的慈爱救赎我们！"

上帝可能因着具体的愤怒而"隐藏他的面"，也有可能是因为一般性的忽视。被上帝惩罚的，应该没有被他遗忘。因此，较大

的上帝危机在于，认为上帝遗忘了我们，我们的命运对他无关痛痒。而用来表达这种状况的不应再是上帝"隐藏的面"，而是上帝"转脸不看"。

那位"隐藏"面光的上帝是透过他的缺席而临在现场，换言之，人们因思念他而感受他的临在，他的地位仍是不可取代的。

然而，在此背后也有一种情况：上帝完全在人类历史上缺席。若是这样，这个问题便无法回答：为何会有无意义的苦难？相反的，我们应该问：为何会有自由选择罪恶的人？贝尔寇维兹回答："如果有这种人的话，上帝就必须对他有耐性，上帝必须容忍他。这是上帝旨意中不可避免的吊诡性。上帝在容忍罪人时，他就得牺牲受害者。当他容忍恶人之时，就必须对受到折磨的人的呼求充耳不闻。"贝尔寇维兹得出结论："向上帝要求公义的，就

必须放弃恶人；期待上帝的慈爱和怜悯的，就必须容忍苦难。"［马丁·路德在他的《论意志之束缚》(1525)中谈到"启示的上帝"耶稣基督和"隐藏的上帝"，即全能的历史的主之间的吊诡性，"我们应该使上帝保有他原有的庄严和本质，而不去研究他，我们和他无关，他也不要我们在他身上钻研。然而，只要他借着他的话语出现并接近我们时，我们就和他有了关系——被传扬的上帝来的目的是驱走罪恶和死亡，并使人得着福分——然而，那位在他的庄严中隐藏的上帝既不为死亡悲伤也不驱走死亡，他影响生命和死亡。'他在众人里面运行一切的事'(林前12:6)。他并不受他话语的限制，而是为自己保留了行事的自由"(《论意志之束缚》，根据O.Schumacher的新译本，哥廷根1937，197页及下页)换言之，"启示的上帝"——基督，为"隐藏的上帝"所导致的耶路撒冷的灭亡而哭泣］这却是上帝"全能"的另一种展现方式：他对他的全能加以限制而且变得"软弱无力"，好让人类的历史得以实现。"上帝有力量来放弃他的力量，好让他可以向人施怜悯"。他以这个颂赞作总结以作为对"奥斯维辛之后的神学"的贡献："我们的上帝，有谁像你那样在沉默中显出能力。"［上帝为他的能力设下限制，好让他的受造可以在他之前并且和他在相对的自由中生存，上帝的全能正好展现于此。这种想法源自西班牙卢里亚(Isaak Luria)的犹太教神秘主义(Kabbala)。这种上帝的自我设限称为Zimzum。汉斯·约拿(Hans Jonas)首先采用这个观念来结合创造信仰和进化论：《在无和永恒之间：关于人的教义》，哥廷根，1963，然后，也将它用来表达："奥斯维辛之后的上帝概念"：O. Hofius编：《黑暗时刻的反思》，81~86页，图宾根，1984。Eberhard Jüngel尝试从路德的基础上提供基督教的解答："上帝的始初是创造性的自我设限"：《上帝的前程——世界的未来》，莫尔特曼五十岁纪念文集，265~275页，慕尼黑，1986］



这个对奥斯维辛现象的诠释是出自于上帝在创造时的"自我设限"的原则，尽管它令人印象深刻，简单说来，它对凶手是有利的，对牺牲者是不利的，这是不公义的，因此也不是属神的。

威瑟的名著《暗夜》在1958年于巴黎面世，它的前言由天主教哲学家莫瑞阿克(Francois Mauriac)执笔。［比较R.McAfee Brown写

而是标示成"在十字架底下"和苦难中临在的上帝；命题20~23(Clemen，第5卷，388~390页)：隐藏的上帝是被钉十字架的上帝……"而不是其他的上帝"；比较：莫尔特曼：《被钉十字架的上帝》，慕尼黑，1972]

上帝本身就是牺牲者？上帝在那具有忧愁眼神的孩子身上永远死去？威瑟经常如此认为："我不会忘记这眼神，它杀害了我的上帝和灵魂。我也不会忘记那落日余晖，它吞灭了我的信仰。"

还是说，上帝是那位在以色列孩童身上一同受苦的和一同死亡的上帝？果真如此，他还是永恒的吗？威瑟也经常做这种诠释，这可以追溯到拉比的"内住"观："上帝要住在以色列当中。"这属于古老的立约应许，上帝的子民因着这个应许而存在。上帝和他的民一同出埃及，脱离被奴役的景况。上帝住在迁移的约柜中。上帝住在锡安圣殿的至圣所。当公元前578年圣殿被毁，上帝和被掳的以色列民同行，并且以在这个不信上帝的世界中那位无家可归的上帝的身份，来分担以色列在外邦所受的痛苦。以色列人所遭受的苦痛，在他们中间居住并和他们同行的上帝也亲自体验过。"内住"——这乃是上帝因着他自我降卑而住在他的百姓当中。透过它，连天都够不着他的那位永恒者成了他子民在地上的同行者和苦难的分担者。[圣经的根源比较：B.Janowski："我要在你们中间居住：流亡时期内住神学之结构与起源"，《圣经神学》，第2卷，165~193页，诺伊基尔兴，1987。拉比传统比较：P.Kuhn：《拉比神学中上帝的自我降卑》，慕尼黑，1968；A.M.Goldberg：《早期拉比文献中内住思想之研究》，柏林，1969]

那个孩子被吊在绞刑架的地方，也正是上帝被吊的地方。那孩子受折磨的地方，也正是上帝受折磨的地方。那孩子死的地方，也正是上帝亲自为那孩子的死而受苦的地方。"我若在阴间下榻，你也在那里"，诗篇139篇说到那位全在的上帝，即使在奥斯维辛那样的阴间，上帝也在那里，然而，他不是以历史的主的

身份，而是以百万牺牲者中的牺牲者的身份。威瑟在这个“同受苦难的上帝”身上找到安慰，因为上帝分担我们的苦难，而且“分担的苦难是一半的苦难”，然而，他同样地发现了加倍的重担，因为我们除了要担负自己的苦难之外，还得担负上帝的苦难。因此，那个“在他里面的声音”的回答对他而言有双层含义：“他被吊在绞刑架上”，换言之，那个犹太孩童不是孤单一人，上帝并没有离弃他，上帝和他一同受苦。“他被吊在绞刑架上”，换言之，那个孩子和我们这群必须观看这场惨剧的人共同承受上帝无尽的苦痛，而任何一种天真的上帝信仰在这个苦痛上都会遭到摧毁的命运。威瑟的结论：“有上帝，人无法理解它。没有上帝，人也无

法理解它。”[威瑟：“同受苦难者”，R.Walter 编：《上帝的一百个名字》，70~75 页，弗赖堡，1985]“同受苦难的上帝”的观点很明显的对受难者有利，很明显的对凶手不利。

四、“奥斯维辛后的”基督教神学：耶稣基督上帝是“那位全能者”？

直到很晚，我们战后的一代才意识到，我们是生存在因“奥斯维辛之后的神学”而改变了情况的战后世代，而且在德国的基督教和天主教传统中，直到今天只有极其少数的人因为认识了导致“奥斯维辛”的原因，而找寻变更之路。许多人比较希望在此

“意外”之后继续走以前的老路，而且认为，神学是超越于这个历史的悲剧之外。

我的好友默茨乃是“奥斯维辛之后”有意识地思考并表达见解的最重要的神学家之一［默茨：“奥斯维辛后的世界——论德国境内基督徒和犹太教徒的关系”，参见E.Kogon/默茨编：《奥斯维辛之后的上帝》，121页以下，弗赖堡，1979。以下的页码是以本书为准。同作者，“在犹太人面前：奥斯维辛后的基督教神学”：《建言》，1984(5)，382~389页；同作者编：《呐喊之境：论神义论问题的戏剧性》，美茵茨，1995］。他说：“奥斯维辛和我们都脱不了关系。”“‘令人无法理解的’不只是恶的神化，也不只是上帝的沉默，而是人们的沉默：所有人的沉默，他们冷眼旁观，因此这个民族在它的死亡灾难中遭遇到无法言喻的孤寂”（《奥斯维辛后的上帝》。因此，默茨说，我们基督徒无法再回到奥斯维辛之前；“我们走过奥斯维辛，而显而易见的，不再是单独地走过，而是与受难者一同走过”。奥斯维辛之后“与受难者”一同建造的将来意味着：当受难者开始说话时，我们必须聆听他们的声音。

我要补充一点：很可惜的，我们德国人将先后次序搞错了。我们以教会日中的犹太教-基督教对话作开始，却将受难者表达意见的屠犹会议让给了美国人。“奥斯维辛”并非犹太教实质的终局，然而却可能是基督教精神的终局，只是我们一直未察觉到。

在70年代，阿多诺的名言引起骚动：“奥斯维辛之后，再也没有诗了。”［J.A.Zamora：《危机-批判-回忆》，明斯特/汉堡，1994］可是科兰(Paul Celan)和撒克思(Nelley Sachs)的诗作却不断。然而，我们所遭遇到的问题是：奥斯维辛之后，人们是否仍然能够谈论上帝？我和默茨在当时得到的答案是：在奥斯维辛时，犹太人以“听

啊！以色列"和主祷文来祷告。我们仍然可以在奥斯维辛之后祷告，因为犹太人在奥斯维辛祷告。可是，在奥斯维辛之后，关于上帝，我们可以谈论些什么？对默茨而言，奥斯维辛已摧毁了任何的历史神学。鉴于奥斯维辛中被谋害的人，基督教的"神义论"、上帝的自我辩护或是"历史的意义"已经不存在了。想要上帝在"坑洞前"辩护，并为那恐怖的惨剧找寻背后的意义，可能是对上帝的亵渎。人们无法回答这个问题：在1941年8月23日那天，上帝在哪里？然而，人们可以不去回答这个问题，可是却能够因此而忘记那些死去的小孩吗？

默茨希望将基督教神学从"欧洲基督教"夸胜的历史中解放

出来，而使它再度对"受苦的追忆"和上帝问题重新开启门径。历史的胜利者是冷漠的，因为他们是全能的。他们对受难者的受苦毫无感觉，因为他们不曾亏欠过什么。他们就像他们的上帝一样，是全能的、是不会受苦的。如果他们做不到这点，那么他们便压抑自身的弱点，而为自身的无能找寻替罪羊。默茨一再为我们这个世界受难者的痛苦记忆提出控诉，标明"神义敏感性"(Theodizee-Emfindlichkeit)的重要，并且进一步提出并非没有来由的猜测：西方世界的人之所以冷漠，最根本的理由在于上帝已经离开他们，并且收回他那使人生命活现的临在。我们"社会的冷漠"的原因在于"上帝远离"的客观事实：上帝在我们面前隐藏他的面光，而让我们走上自取灭亡之路。[默茨："上帝的危机"，《对时间的诊断》，76~82页，杜塞尔多夫，1994]

一同遭监禁并且感受到殉道者的苦痛”。[莫尔特曼:《被钉十字架的上帝》,262 页]1972年，我以拉比的内住神学来诠释威瑟写的奥斯维辛故事。

左勒在1973年的著作:《苦难》在这一点上和我见解一致:“因此,我们可以说,上帝以内住的方式挂在奥斯维辛的绞刑架上,而且等待‘救赎的动作从世界中开始出现’。救赎不是从世界之外或是从上头走向人类。上帝要用人类来为他做工,以促成创造的圆满终结。因此,上帝和他们一同受苦。”[左勒:《苦难》,179 页,斯图加特,1973]上帝不是大能的暴君。在凶手与受难者的冲突中,“受苦的上帝”总是站在受难者这边;是的,他就是掌权者手下受

难者中的受难者。这世界的受难史也是上帝的受难史。他不仅容许恶行的发生,因为他要人的自由,而且,他也成了受难者的一员,并忍受恶行,甚至他还将受难者接纳到他永恒的团契之中。无法感受苦难的上帝无法了解我们。无法受苦的上帝也不能爱。每个会爱的人、每个在爱中能够受苦的人都胜过这种上帝。[拉纳、孔汉思和默茨拒绝了今天的十架神学,而仍保留那位全能的、不能受苦的上帝,这现象值得注意。这可能因为不想去改变士林哲学的上帝论,也可能因为要能够保有神义论的控告。拉纳在他最后一次专访中表示,像我一样“行事龌龊”的上帝不能够帮助我。“我一开始便深陷泥沼,相对的,上帝在他那真实的并且安慰我的意义下,是那位不受苦的、不改变的上帝。”P.Imhoff/H.Biallowons:《拉纳对谈》,245 页和下页,慕尼黑,1982]

这边再度产生了两种诠释的可能性:如果上帝不再是那位掌控一切的全能者,那么我们人类便被呼召来参与上帝在这世上的

苦难，并且和他在救赎上同工。那么在我们手上便交付了“使他的名成圣”、“使他的旨意行”和“使他的国度降临”的使命。左勒对上帝交付我们的使命所做的这种人文主义的诠释，我予以相当的敬重。但是，我认为那对我们人类是种过分的要求。上帝本身必须帮助我们。诚如潘霍华所说，如果上帝不是通过他的全能，而是通过他的无能，不是通过他在天上的福乐，而是通过他在地上的受苦，那么上帝仍是救赎的主体，具体而言，他是他以受苦的方式来实现救赎的主体，他也是这个未得赎的世界的救赎的主体。这个救赎是以什么方式来展现？当上帝的内住再度和上帝本身合一时，救赎便产生了。罗森茨威格(Franz Rosenzweig)在他的《救赎之星》(1921)中如此认为：“上帝和他自己分开，他为了他的百姓而牺牲自己，他和他们一同受苦，他和他们一同迁移到外邦中受苦，他和他们一同四处漂泊。”[罗森茨威格：《救赎之星》，III/3，192页和下页，海德堡1954.3]这种自我的分离乃是上帝的苦难。当这种分离开来的内住和遭弃的百姓及失丧的受造一同回到上帝那里，这种自我的分离才会停止。有信心的人一同参与内住的回归以及它和上帝的合一：“内住”从世界中的他乡回到神圣的始初时，“上帝的名成圣”并且“旨意被执行”：“承认上帝的合一性，对犹太人而言乃是与上帝合一。”[罗森茨威格：《救赎之星》，III/3，194页，海德堡1954.3]这乃是上帝本身的寓居。它提醒我们的良心，使我们无法忍受不义，并且为无声者抗议、呐喊。这是我们从受苦的上帝那边为历史上“被钉十字架的人民”所领受的使命所做的神秘性诠释。

当我们不去感受世界史中上帝的全能，而是去感受人类暴行下受难者身上的上帝的苦痛，这便同样意味着：盼望上帝在全能中来审判并降临到他的国度。上帝还不是像保罗在期盼来临



的上帝国那样的临在现场，以至于“上帝在万物之上，为万物之主”（林前15:28）。但是，上帝已经是那么的临在现场，以至于他住在受难者和受苦者身上，并且通过他和他们建立的永恒团契来安慰他们。正如启示录所描述的，上帝的掌权在这个世界的历史中仍是有争议性，而且必须通过受难者和殉道者来见证。然而，当上帝的荣耀进入受造中，并且他的内住充满了万有而且使万有生生不息，它将会全能和全在。有人相信，全能和全在的国度——上帝“荣耀地掌管一切”——已经临到，信仰的诱惑和神学的困难因而产生。这是错误的信仰，它没有切中上帝在历史中临在于十字架的事实。

五、上帝提出的问题：“该隐，你的兄弟亚伯在哪里？”

最后，我们从人向上帝提出的问题回到上帝向我们提出的问题。从追忆受难者的神学那边去学习是件好事。然而，我们这些在凶手及其恐怖作为的阴影下生存的人必须回到自己身上，并且必须寻求生命，这也是必要的。与奥斯维辛的受难者团结一致是重要的，然而这还不足以使我们脱离罪债的捆绑，我们德国人还是和当年的凶手紧密联系在一起。生命的改变是可能的吗？我们和上帝能够有新的团契吗？我们能够拥有新的生命的确据吗？我们怎样才获得自由？

我以魏森塔在他的关于奥斯维辛的著作《向日葵》中所讲的故事作开始：魏森塔还是集中营的囚犯时，有一次被召唤到一位垂死的纳粹党人的床边。这个人要向他这个犹太人忏悔。这人在乌克兰参与了屠犹的行动，他向他请求赦免，好让他能安心地死去。魏森塔能够聆听凶手的认罪，但是他却无法赦免，因为“没有任何生还者能够以死者的名义来赦免杀他们的凶手。他既没有权利，亦没有力量做到这一点”。然而，这种无法赦免的处境令魏森塔如此不安，以至于他向许多欧洲的哲学家和神学家述说了这段历史，并且将这段历史和他们提出的答案发表出来。[魏森塔：《向日葵》，斯图加特，1981]



从魏森塔的经历可以看出：1. 暴行已经发生。坑洞已被挖好。已经发生的事无法再恢复原状。恢复旧观是不可能的，因为没有人能让死者起死回生，而只有使死者起死回生才算是恢复旧观。2.受难者被杀了。没有人能够在这种历史罪债的压力下继续生存。它对战后出生的世代造成重大的压力，它夺去人对自我的尊重，并削弱人的生存意志。[这是事实，然而，它却和遭难者不真实的事实相抵触，正如A.Mitscher lich和M. Mitscherlich：《无法相信》，慕尼黑，1968所指出的。“否认的机制”导致了“对无法承受的忧郁的防卫”：“残酷的好战心态与自我的狂热膨胀所造成的严重暴行会使人走向怪诞的自恋症，如果这个危险没有立刻通过否认而将它控制在起初的情况的话，对这种看法的理解应该会导致自我价值的全然崩溃，而引发忧郁。”(39页及下页)比较：H.E.Richter：《良心的机会》，杜塞尔多夫，1995，58页以下：“反对过去、没有过去、和过去生活”]人有何对应之道？

凶手一向设法消灭人对大屠杀的记忆，即使如此，他们也无法做到事情好像完全没有发生一样。在1944年到1945年间，希姆勒(Himmler)下令从集体公墓中将尸体挖起，然后加以焚烧，以消灭所有的证据。在拉丁美洲，所有被谋杀的都成了“失踪人

口",好让所有的踪迹都消失一空,并且找不到控告凶手的证据。但是,凡是想湮灭过去的,也就等于毁了自己。根据所有我们认识的宗教传统,为了能和这段沉重的过去一起生活,并且不去压抑它,也不沉醉在其中,这需要赎罪。只有当不义被"赎罪"时,人才能从这个压力下得到释放,也才能够继续生存。没有赎罪就不能从这个压力中获得解放。然而谁能够提供必要的赎罪?人本身能够赎罪吗?谁能够为"奥斯维辛"和"坑洞"提供赎罪?难道不是只有上帝才能赎罪?

在许多民族的祭礼中,人类恶行的赎罪是通过死刑或是由牲畜替代性的牺牲来达成的。神明因着人类的不义而动怒,所供

上的祭物有消除神明怒气的作用。在犹太人的律法中也有通过赎罪的祭物来除罪的条例。[H.Gese:"赎罪",《圣经神学》,85~106页,慕尼黑,1977;B.Janowski:《作为救恩事件的赎罪》,诺伊基尔兴,1982;P.Stuhlmacher:《赎罪、律法和公义》,哥廷根,1981;R.Schwager:《我们需要替罪羊吗?圣经中的暴力与救赎》,慕尼黑,1978;N.Hoffman:《论替罪的神学》,艾恩西德尔恩,1981]那是所谓的"替罪羊"。

祭司将手按在羊的身上,借此将百姓的罪归在它身上。然后祭司将羊赶到旷野,好让它带走百姓的罪。这只"替罪羊"并不是由百姓提供给上帝,以平息他的怒气,而是上帝亲自设立"替罪羊",好让百姓能够与上帝和好。上帝不必为自己赎罪,而是他为人赎罪。这是以色列人和其他民族的牺牲祭礼及人们自我惩罚的愿望的区别所在。

根据以赛亚书53章的大异象，上帝将差派一位“新的上帝之仆”。第一位上帝之仆摩西曾带领以色列民从埃及为奴之地进入自由的可称颂之地，“新的上帝之仆” 也要将百姓从罪恶的捆绑下释放出来，并带领他们进入永远公义的和平中。“因他的刑罚我们得平安，因他受的鞭伤我们得医治”（赛53:5）。这位新的上帝之仆“将使许多人称义，因为他担当他们的罪孽”（赛53:11）。

新约圣经将拿撒勒人耶稣称为“受苦的上帝之仆”，并将那位钉十字架者当成“背负世人罪孽的”来传扬。根据圣经的传统，背负世人罪债并且为人赎罪的总是上帝本身。上帝本身就是赎罪的上帝。这是怎么发生的?上帝将我们人的罪债当成他自己的苦痛来承受，并且替我们“背负”罪债的压力，好让我们能再度喘息。“你这位背负世人苦痛的”，这适用于受难者身上。“你这位背负世人罪孽的”，这适用于凶手身上。这乃是上帝双重的苦难。

我们认识到上帝在无尽的苦痛中为我们赦免的罪债，这使我们在面对过去的惨剧时，可以不用自我否认也不用自我摧残，并且能够保持对受难者和凶手的记忆。在赦罪的上帝之前的赎罪意味着：在今天铭记这段过去，它不能遭到遗忘。这段过去将在这种意义下被上帝的赎罪化解：那段过去不再决定现在，而是由公义的未来决定现在。赎罪就是从罪债的重担下得释放，并且获得重生，好让一切都变成新的。[G.Müller-Fahrenholz：《赦免使人得自由》，法兰克福，1996]根据圣经的传统，如果上帝赦罪，那么上帝便在历史中使那个崭新的创造得以提前展现，人们便 “不必再去纪念，也不必再追想”这片沾满血腥的大地（赛65:17；启21:1）。只有当罪债的赦免被纪念，才能导致罪债“不必再去纪念”，这和忘却或压抑完全无关。

在面对我们的过去时，我们如何以这个盼望来规划将来？

根据教会古老的认罪仪式，以下三个动作代表从过去的阴影中回转，而进入自由的光中：

1.耳朵的忏悔(confessio oris)，在今天意味着：公开承认我们同胞共同的过去。真理乃是自由的第一个行动。只有诚实面对过去的，才是自由的。“真理使你们得自由”，约翰福音如此说。

2.心的懊悔(attritio cordis)，在今天意味着“悔改”，好让自己完全脱离导致那些暴行的试探和压力。思想的转变很重要，好让一切不是徒具形式。思想的转变不限于个人，而且也包括对于宰制我们政治、文化和经济的意识形态的公开性研究。

3.通过善行来补赎(satisfactio operum)，在今天意味着：尽可能地做到恢复旧观，以及在当年的牺牲者当中的释放性行动：“赎罪记号”。

承认自身的罪债-悔改-公义的第一步乃是我们所拥有的可能性，好让赎罪能够变成悔改。然而，在上帝和罪人之间仍存有一个“黑暗余迹”，更好的说法是：无法解开的奥秘，我们本身和其他人，甚至是受难者及其后代必须提高警觉的。那是该隐的记号：“耶和华对该隐说：你兄弟亚伯在哪里？他说：我不知道！我岂是看守我兄弟的吗？耶和华说：你兄弟的血，有声音从地里向我哀告……现在你必从这地受咒诅。该隐回答说：我的刑罚太重，过于我所能当的……耶和华就给该隐立一个记号，免得人遇见他就杀他。”(创4:9~13,15)

该隐的记号是个警告的记号，也是个保护的记号。没有人可以杀他，他也不可以自杀。这个记号标示了我们德国的集体传记。[有人宣称：基督教中的“反犹主义”导致了奥斯维辛，这种由德国人脱口而出的说法听起来像是要试图把自身的罪责隐藏在范围较大的集体罪责之中。必须为奥斯维辛负责的不是斯堪的纳维亚的、西欧的、美洲的、非洲的或是亚洲的基督教，而是德国的基督教，而且在这之中，德国民族性的成分也多于基督教的成分，它以纳粹作为代表，并且被大多数的德国人所相信]



第二章 新教——“自由的宗教”

“德国新教的命运已经不值得我们去详细探究了，辉煌的四百年历史已告终结。未来百年内的欧洲，会在国家教会体系内屹立不摇的，将会是天主教教会”，名记者葛罗斯(Johannes Gros)根据德国国家教会的研究报告在1987年5月于法兰克福总汇报中写下这段评论。

这段悲观的预言是真的，还是天主教一厢情愿的想法？无论如何，这令新教教徒不得不自我反省。凡是自我省察的，必定会问，他来自何处，并且追究他的过去。他也会问，他将往何处去，并探寻他的未来。除此之外，他就无法做到自我理解。为何我爱新教？为何我情愿做个新教徒？我相信，这和自由有关，即信仰中在上帝面前的自由，在国家之前的宗教自由，在教会之前的良心自由。然而，这些自由也会带来危险和重担。当然，每个人都想要自由，然而，责任和自由是密不可分的，它对许多人而言是太沉重了。因此，对自由的渴望本身就是模棱两可的，因为这常和规避自由联系在一起。在我们的社会中，人们难道就真的渴望良心自由和宗教自由？难道不是有许多人惧怕自由带来的危险，而且对于自我选择的折磨厌烦透顶，而宁愿让其他人为自己做决定？

我们真的愿意像潘霍华所说的“成熟了”，或者，我们有时候也想要再变成像小孩一样不成熟，埋入“母亲教会”和“祖国”的保护外衣里？前进和退却通常相距不远。因此，新教的命运和自由的命运在将来的社会中可能是相同的。自由所在之处，就是新教的立足之处。如果新教放弃了自由，那么新教的精神便荡然无存了。

以下，我将根据新教的三个形成时期来介绍新教信仰的本质以及新教对自由的观点：

1.在16世纪的宗教改革

2.在18世纪的新教

3.在20世纪的普世教会主义

如果有人想要描述其间的区别，那么可以这样说：在16世纪的改革涉及的乃是“信仰自由”及教会中自由的基本内容，在18世纪和19世纪的启蒙运动则关乎“宗教自由”和自由的个人层面，20世纪的今天则牵涉到普世教会的“团体自由”及自由的社会层面。



一、“因信称义”：宗教改革

宗教改革的主旨很好辨认，它和所有大规模的运动的主导性理念一样简单。它乃是对使人称义的福音的认识：“因着基督恩典的缘故，我们在上帝面前惟独出于信心而被称为义”，正如奥斯堡信条(1530年)第四条所说。公义的上帝不是按照行为的好坏来判断人，相反的，他因着他的爱而接纳不义的人，并且因

着基督的缘故而使人称义。这是路德"宗教改革"的认识:上帝是公义的,因为他使人称义。他的义不是属性的义(justitia distributiva),而是创造性的义(justitia justificans)。这个义在基督身上显明出来,他"为我们罪的缘故受死,并且为我们义的缘故复活"(罗4:25)。因此,惟独那使人称义的信仰是对基督真正的认识,而对基督真正的认识导致使人称义的信仰。在称义教义上便可明确区分出:教会是以上帝的福音为基础,或是,挂着基督教名义的宗教机构。在这上面也可区分出:这个人真正相信真神,或者在追随自己的偶像。

因此,根据路德的见解,基督教神学的内容乃是:"使人称义

的上帝和罪人。"宗教改革的信仰重新回到初代教会的基督信仰。惟独基督,而且是那为我们钉十字架的基督,乃是真正的信仰、真正的教会和真正的神学基础和判准,他本身就是福音。

宗教改革的影响深远。在此,我列举基督教神学最重要的四个原则:

1.惟独信心:凡是承认上帝爱罪人,并且承认上帝因着他的恩典而使人称义的,也会相信上帝。并不是我们选择要上帝,而是我们体认到,上帝选择了我们,而我们也欢喜地说:是的、阿门。相信意味着:领受上帝的判决、相信他的应许、赞同他使人称义的恩典。如果我的义(自我认同、自我尊重、自我意识)不仅依靠在上帝的恩典之上,而且也依靠在我的作为之上,那么我就不可能有得救的确据,因为我不可能知道,我是否做得够好。只有

人的义完全依靠在上帝的恩典时，才会有得救的确据，正如保罗所写的："我深信无论是死是生……都不能叫我们与神的爱隔绝；这爱是在基督耶稣里的。"(罗8:38)这种"无论是死是生"的个人得救确据乃是宗教改革时期新教徒的标志。

2.惟独恩典：凡是完全出于恩典而被称义的，就能够毫无惧怕地活着。他不必为他的灵魂得救的问题担忧，他所有的忧虑完全放在他身边的人身上。惟独信心使人得救，然而信心并非孤单的，只要有信心的人活着时，信心乃是显现在爱中。凡是完全出于恩典而被称义的，就成了神的儿女。通过行为无法使人成为神的儿女，反而使人永远成为奴仆。成为儿女必须借着出生，成为上帝的儿女必须通过上帝的灵而重生。从神而生乃是上帝儿女的印记，对能力的夸耀和根据行为的好坏所做的评断乃是奴仆的标志。"惟独恩典"的原则在新教中不曾是懒惰的原则，而是努力不懈的源泉，改革宗的基督徒特别是如此。诚如《海德堡教义问答》所说的，凡是从好行为的束缚中得到释放的，便涌流出爱，并且出于感恩之心从自身做出好的行为。总之，凡是因上帝的恩典而被称义的，便会渴求这世上的义，并且对不义提出控诉。凡是心灵中接受上帝赐下的平安的，也必定渴望地上的和平，并且抗议世上的战乱。

3.惟独基督：当基督，而且惟独基督是基督教会的主时，那么它才符合真理，并且才能有确据地言说。当基督教会惟独听从基督的福音时，那么基督教会才算进入了自由之中。因此，所有宗教改革的信仰宣言都要求：教会传统和民间信仰中的规定、礼仪及象征必须以基督为裁量的判准。

在希特勒独裁体制之下，连德国的新教都得"统一口径"，

福音，那么，这种形式化的从一个主教到另一个主教的使徒传承有何用处？

以上这四个新教的原则对教会和基督徒产生出的新的观点：

1.因为每个基督徒是因着福音而称义，并且上帝也呼召他们，因此"信者皆祭司"在基督的教会中一律适用。路德在1521年写道："凡是从洗礼中得生的，都被授予祭司和教皇的圣职。"我再补充：男人和女人。路德希望借此打破教会中教士和平信徒的藩篱。所有被呼召的基督徒都属于上帝的子民，他们都是"蒙拣选的族类和君尊的祭司"。路德将洗礼视为呼召的圣礼，这种做法乃是将洗礼归作祭司的授职礼：每个基督徒，不论是男是女，都是信仰的见证人，他们都被呼召来宣扬福音和庆祝圣餐。凡有这种体认之处，则是"信徒聚合的教会"(Gemeindekirche)，即信徒的具体聚集来取代祭司阶层或是教牧阶级。

2.凡被上帝称义的，也蒙上帝的呼召，这不仅适用于基督的教会中，也适用于每天的生活。路德发挥了极大的创造力，他将"呼召"(Berufung) 的概念从宗教领域运用到世俗的领域之中，并且将人从事的任何一种正当工作称为上帝所赐的神圣"职业"(Beruf)。他借此将圣召中的原则，如顺服、忠心、爱心、可靠、上帝国的同工运用到世俗的工作中。每种正当的工作都是对神的服侍，社会中的任何工作都是上帝国的工作，并因此而获得更深层的意义。新教的工作伦理从此产生。在信义宗里，工作伦理是职业等级的世界，它被理解成上帝的定规。在改革宗里，工作伦理是由大大小小的自主性企业组成的世界，这些企业为上帝国工作和投资。

然而，宗教改革在以下两方面显出它的弱点。它在16世纪仍

是个“未完成的改革”。

1.教会的形成:信徒聚合的教会只产生于难民社区和下莱茵区的“十字架下的社区”。没有“信徒聚合的教会”之处,出现了信奉新教的王侯所属的教会，它取代了由教皇所保证的不受国家权力干预的教会自由;封建领主成了“临时主教”。他按照“谁的领地即谁的宗教”的原则来组织教会以作为他领地内的教会。新教教会于是失去了普及性,成了独特的地区性和民族性的教会,它等于被掳到巴比伦,直到今天的普世教会运动中才能脱身。

2.做基督徒:如果基督徒所在的社会是“基督教世界”,那么他便可将基督徒的属灵呼召和他在社会上或是政治上的职业相

认同。然而,这在一个非基督徒的世界是不可能的。每个基督徒的属灵呼召是非常特殊的,而且必须在这俗世中展现基督徒“特殊的义”。当基督徒在俗世的种种矛盾中按照登山宝训的原则来跟随基督时,这种“特殊的义”便展现出来,那么他们便在此暴力充斥和不义的社会中展示出导向和平和生命的神圣选择。

什么是自由？我从神学的角度来总结宗教改革对于自由的看法:从过去到如今,许多人经历到宗教改革无可比拟的释放信息,这乃是信仰中的自由的体验。根据路德的专文:《论基督徒的自由》(1520),自由乃是通过上帝使人称义并释放人的话语而向所有相信的人开启。信心使他们成为“众人的主人”:他们不屈服于任何人之下。爱心使他们成为“众人的仆人”:他们屈居于万人之下。基督的话使那些相信的人脱离了什么？根据宗教改革神

私人信仰之间、制度性和主体性之间存在着严重的冲突。德国人一向缺乏将个人的信仰完全公开运用的自由。直到今天为止，超过80%的德国人“属于”某一间教会，只有10%~15%的德国人“去”他的教会。在我们的国家里，自由完全只是被当做从教会体制“逃避到内心”的权利。

启蒙运动和新教的原则是个体主义自由的原则：

1.不受国家控制的宗教自由：只要国家决定宗教和意识形态，个人便等于是不成熟的。没有他者(教会或国家)的帮助，他便无法运用他的理性或信心。因此，每个人的宗教自由是信仰和理性的前提，宗教自由使宗教脱离国家并使国家脱离宗教，也使世俗的、理性的和宗教宽容的国家成为可能。自从英国在17世纪争取到宗教自由之后，它在1789年被引进法国，并且在相隔同样长的时间后在德国传开，最后在梵蒂冈第二届会议中得到天主教的认可，而之前的50年，它一直被官方所唾弃。

2.不受教会控制的良心自由：只要教会在伦理的问题上捆绑每个人的良心，每个人便形同是不成熟、不独立的。因此，启蒙运动最先释放人的良心。每个个人在他的良心上直接面对上帝并且必须自我决定，因为他本身必须在上帝面前负责。良心被称为“我们里面的上帝”(语出：康德)，以确保它的不可侵犯性。对许多人而言，新教成了“良心的宗教”(语出：侯尔，K.Holl)。教会可以使每个人的良心更“敏锐”，但是它不可以剥夺他本身在良心上的抉择，无论是通过教宗的通谕或是文件都不行，因为必须在上帝面前为每个人所做或是没有做而负责的不是教会。所以，教会不许引诱人违背他的良心行事。而且，这也是自古以来基督教一贯的主张的看法。

3.不受圣经、传统和教会权威影响的信仰自由:我有确信的权利,也有怀疑的权利。正如德国启蒙时期的新教改革者莱辛所说的:“其他的是奇迹,我有机会用我的眼睛去看并且亲自去检验它们;有的是奇迹,我只能从历史的角度知道,其他人愿意见过和检验过”(著作集第3卷,9页)。有的是偶然性的,通过忠实和信心传递的历史性真理;其他的是必然性的,直接由我本身所理解的理性真理。“有的是出于偏见而相信真理,其他的是为了真理本身的缘故而去相信真理”(著作集第3卷,127页)。“有的是因为惧怕被处罚而去行善;其他的是因为它本身就是好的,而去行善。”

4.相对于教会(它被理解成上帝“从上头”设立的体制),个

人的良心自由和信仰自由确立从下面建立的“信徒聚合”的权利。教会就等于在特定时间和地点的“信徒聚合”,“信徒聚合”乃是宗教改革原本的承诺,然而却因为受到信奉新教的各邦君主强力的阻挠而未能实现。这乃是历史的讽刺:今天拉丁美洲天主教的“基础信徒聚合”(Basisgemeinde)正履行这个承诺。

由启蒙运动和新教信仰所导致的解放主体是公民主体建构中的人性主体:

在启蒙运动时期,宗教自由、信仰自由、良心自由和信徒聚合的自由是连同人权和民权一同被争取的。个人的人性尊严通过这些权利被公开认可。即使在今天,宗教自由若没有个人的自由权和个体的人权便无法实现。在英国、美国和法国的革命中,中产阶级在对抗封建主义和教权主义时争取到了这些权利。宗

裂的教派展开普世教会运动，以寻求“圣灵团契的宗教”。对许多新教徒而言，能与其他国家以及不同宗派中被压迫的弟兄姐妹共同凝聚，这远比对国家的忠诚和对宗派的认同来得重要。普世教会运动的目的在于发现他者，并且在他者的他样性中互相接纳。

a.普世性的生活

分裂的教会要达成普世性的和解乃是从教会论的比较出发。人们互相认识，盼望“信仰和教会观的分歧能够通过较深人

的了解而加深彼此合一的愿望，并且导致各教派做出相应的正式决议”，正如1910年爱丁堡的宣教会议所宣示的。这件悬而未决的工作的结果是一种负面的共识。换言之，人们发现，传统的区别性教义并不必然导致教会的分裂。这些教义仍可发挥互补和互惠的效果。因此，人们在分歧的神学传统和教会传统中找不到分裂的理由，可是仍然无法描述共同点。一直要到1952年在瑞典的伦德市(Lund)所召开的普世教协全会，人们才从教会论的比较进入基督的教会论：“我们发现，当我们只是互相比较我们之间分歧的教会观和传统时，我们无法真正地朝合一的方向迈进。事实显示，我们彼此接近的方法在于：我们更接近基督。所以，我们必须超越我们的分歧，而进人上帝在基督里赐给我们和他的教会合一的奥秘中，并经由这奥秘而达到更深入、更丰富的

认识。"从那时起，不再强调形式上基督论的比较，而直接进入联系内在的基督教会论，这个转变决定了普世教会运动的方向：我们愈接近基督，就彼此更接近。

普世教会只产生在彼处，可是彼处也是全球性的，也就是我们发现我们在基督的十字架之下，并且我们在他的十字架之下发现：我们彼此是兄弟姐妹，我们都是贫穷中的饥饿者（罗3：23），我们都是被罪恶所捆绑的人。在他的十字架之下，我们都两手空空。除了罪的重担和心中的空虚，我们再也不能提供什么给上帝了。在十字架之下，新教徒、天主教徒或东正教徒都不是重点，在那里，罪人得蒙称义、仇敌被赦免、被囚的得释放、穷人得富足、悲伤者充满盼望。所以，我们在十架之下发现，我们都是基督的自由之子，我们也都是圣灵团契中的朋友。

"我们愈接近基督的十字架，就彼此更接近。"鉴于基督艰辛的受难和受死，我们还能坚持我们的分歧和敌对吗？鉴于"基督宽广的心"，我们如何能够锁住我们的心，而且惧怕教会？当我们被上帝从十字架上伸出的膀臂所搂着时，我们如何能够紧握双拳，或者还用我们抽搐的双手紧抓我们宗派的私产？



b.普世性的思考

如果基督徒和整个教会脱离自身独特的传统和宗派的狭窄层次，而体认到普世性的宽广，那么思想的突破便展开了。这个学习的过程是人们自身可以观察到的，并且它和悔改产生的苦痛和喜悦是连接在一起的。人们开始克服个别性的思考。个别性的思考是一种闭锁的、分割的和自我满足的思考，因为这种思考

只认识自己并且要自我证实，所以它要求一种绝对性。可是我们无法忍受我们的个别性、有限性和相对性。因此，个别的团体和整个团体沉醉在他们的产业当中。他们充满了恐惧，并且在他们周围散布这种恐惧。基本上，个别性的思考是一种分裂性的思考。在教会分裂和宗派绝对主义盛行的时代，我们十分习惯分裂性的思考，以至于有些人不再察觉到。我们自我设限，我们抱着恐惧的心情来对抗他人，并为自己描绘轮廓，我们强调自己和自己的传统。在不久之前，人们还称之为“争论性神学”。它是一种为教会分裂和宗派的自我主张而效力的神学。然而，普世性的思考却意味着：克服这种分裂性的思考。只有通过一种普遍性的思

考来取代个别性的思考，普世性的思考才有可能实现。这种思考是如何产生的？

人们可以将基督教信仰的和生活的见证以宗派的独特性来思考。自然而然便有东正教的、天主教的、新教的和其他的见证，而且这样的理解便得出这种认识：这是东正教的、这是天主教的、这是圣公会的、这是信义会的。

然而，人们也可以将这些见证往基督教的普遍性去思考。人们便将这些见证理解成整个教会的表达。人们便在普世的层次上检验这些见证，并且在这个团契中回应。这种神学的思考不会因此而变得比较容易，反而变得比较困难，因为人们无法再将问题和矛盾推托到宗派的歧异性上。因此，普世性的思考即意味着：往整体去思考——整体的教会！

如果分裂的思考的特性是：人们将他的那部分视为整体并且认为是绝对的，那么普世的思考便化解了这种恐惧和骄傲的症候群，并且使人能够意识到自己是不完整的、受限的，而须向他人敞开并且就教于他人。绝对性只是真理对我们的要求，而不是我们对真理的要求。上帝的国度是全面性的，我们的领域并不是无所不包的。我相信，通过对自己不完美的认识而唤起对他人的渴望，这是普世性思考的一个长处。因此，普世性的思考也意味着：你要想到，你只是一部分：教会的一部分！



在普世教会的时代要做个新教徒并不意味着要放弃自身的立场，而是将福音带进普世教会的场域，并且确信福音本身的效果。

什么是自由？我要总括我们在普世教会的时代关于自由的社会层面所学到的内容：

新教教徒在普世教会的时代发现称义的社会面和自由的沟通性概念。他们体认到基督教大公性的意义，他们领悟到和受苦者及受压者是休戚与共的。他们学习到，真正的自由不是宰制，而是意味着团契。人类的自由也不在于选择性的自由，也就是我们按照我所想的去做或是不做的自由。这种自由的形式概念源自宰制的语言。当现代的个体主义者宣称：每个人是自己的主人，并且属于自己，那么他们对自由的看法也没有多少的改变。相对的，自由的人性概念则是源自团契的语言。"自由"在这里的意义等同于"友谊"：在我能够完全做我自己的地方，我觉得我是完全自由的；在人们认识我、并按照我原本的样子接纳我的地方，我才能够完全做我自己；在我的生命为他人敞开，并且认可他人的他样性，同时也喜欢和他们在一起的地方，

这一方面我便是自由的。人类的自由将通过互相的认可和接纳而实现,换言之,在人组成的团契当中。那么,别人不再是我个人自由的限制,而是我这个受限的生命的补充。这乃是人类自由的社会面和沟通面。我们称之为团结一致、友谊或是爱。通过它,宗教改革在信仰中的自由以及新教的信仰自由才能实现:“所以你们要彼此接纳,如同基督接纳你们一样,使荣耀归与神。”(罗15:7)我们今天在狭义的和广义的层次上寻找并经历自由的实际:在不同的基督徒的普世性团契、在和受压者组成的生死与共的团契、在和地球上遭受死亡威胁的受造组成的团契。

四、总结

1.新教的信仰建立在使人称义的基督福音上,这个信仰造就了个人得救的确据。在这个信仰中,所有人都被呼召来服侍教会和世界:每个人按照他的能力,每个人按照他的需要。

2.新教的理念是基督教现代的、公民的和人性的形态。主体性的原则和权利处于核心的地位:个人信仰的抉择、自我的确信、个人良心的决定、对自己生命的责任。

3.基督教信仰的普世形态在于发现基督教会超越国家和宗派的大公性。这个认识是在受逼迫,亦即“在十字架之下”得到

的，它导向在主的桌前一起享用圣餐的团契。普世性的生活意味：渴望上帝的公义降临在这世界。今天，教会内的合一和外向性的基督合一彼此无法分开，好让教会能够进入人类世界史的时代——它最晚开始于1945年的广岛。教会必须进入普世性的团契。



第三章　现代的自由主义和基要主义

基要主义的内容涉及“现代世界”。〔Th.Meyer 编:《现代世界中的基要主义》,法兰克福,1989〕基要主义乃是一种反动的现象,并不是自发的、革新的运动。它是和它的敌对兄弟,即现代主义或自由主义一同产生的。基要主义是对“现代世界”的反动,它毫无顾忌地运用所有“现代世界”的沟通工具来对付“现代世界”,以克服“现代

世界”的危机。在基督教的基要主义中,对手乃是“现代世界”本身,或者更确切地说,是针对那些落入受“现代世界”影响的基督教现代主义的基督徒。回教的基要主义视“西方世界”为撒旦,因此首先将矛头指向所有接受“西方世界”的原则并将西方世界的毒素传入回教国家的回教徒。因此,我们不能光就现代基要主义的现象来对它加以理解,而是应该将它视为对现代西方世界的本质和价值观的反动来理解。

因此,我将在第一部分整理出西方现代世界的原则和价值,并对其加以理解。在第二部分,我将陈述基督教自由主义对它的反应。直到第三部分,我们才能理解基督教基要主义对基督教现代主义以及现代西方世界的反动。在第四部分,我将为现代世界中的基督教在自由主义和基要主义之外寻求方向和路径。

故，而是为上帝国的缘故而存在。不论它的规模有多小，它必须公开代表即临的上帝国普遍性的利益。基督教的神学在成为教会的神学、现代的神学或是反现代的神学之前，它首先必须是上帝国神学。

一、现代世界的原则和价值

我们将焦点放在现代主义和基要主义间互相冲突的原则和价值，并且处理：1.教会和国家、宗教和政治的分离，以及在普遍

人权的架构下，个人的宗教自由的产生。2.科技文明和全球化市场经济。

1.教会和国家的分离乃是现代世界的重要特征。在每个文化的比较中显示，这个分离在人类历史上是极不寻常和仅此一次的。否则，宗教(或者作为宗教的替代品的世界观)总是被理解为统治政权的合法性基础及其内在的统一体：一个宗教——一个统治——一个国度。因此，在现代世界之外就没有无宗教的政治。在德国，宗教改革被政治性的基本原则"谁的领地即谁的宗教"所终止。因此，宗教信仰被宣告为国家事务，并且成为国民的首要义务。宗派一致的信仰国家统治整个欧洲，无论是新教、天主教或是东正教。

个人的宗教自由首先在荷兰，然后在英国革命中，最后通过

2.现代的主体性一向被描述成启蒙之子,可是西方世界至少有两个重要的起源:a)攻城掠地,换言之,自从1492年起对美洲的发现和掠夺,b)科技对自然的干预。

a)1492年的欧洲国家是巨大的奥斯曼帝国、印度的莫古尔帝国和中国之外的边陲的、微不足道的国家。通过对美洲的掠夺和剥削,欧洲开始窜升为世界强权,并且西方世界开始步向胜利之途。欧洲人"发现"世界并且将他们的发现占为己有。欧洲人对非洲的征服以及对美洲资源的剥削为建造今天所谓的"第一世界"创造了经济的前提。[P.Kennedy:《强权的兴衰》,纽约,1989;T.Todorov:《掠夺美洲》,法兰克福,1985]

b)科技对自然的干预乃是现代世界新次序的另一座基石。从哥白尼到牛顿的那个世纪,新科学解除了自然的魔咒并且除去它的神性奥秘,这神性奥秘直到那时为止仍被称为"世界魂"。"知识就是力量"(语出:培根),并且自然科学将"母亲自然"和她的子女置于人类的力量之下,好让人成为"自然的主人和占有者"(语出:笛卡儿)。而且,自然科学上的"发现"也导致了占有。人的理性也因此而转变:它从"感知的器官"和智慧的工具变成了宰制的工具和运用的知识。通过现代的西方文明,人类成为他所占有的世界和它自身的历史的主体。

从以上两种力量的干预产生了现代世界的弥赛亚梦想:"新世界"、"新时代"。现代的这个梦想起源于基督教"千禧年国度",基督和他的子民在此国度中统治全地并审判万民。这个国

度成为全人类“黄金时代”的梦想、然后产生“自由国度”的乌托邦，它应该在“必要性的国度”之后。最后，在19世纪产生了“历史终结”的世界史观，它是一个后历史的、无历史的乐园。对于美国国务院顾问福山而言，在“自由民主和所有事物的全球市场化”之中，今日已是无可取代的人类历史的终结。[福山：《历史的终结》，慕尼黑，1992]

二、基督教现代主义



自从现代开始之后，神学和教会界人士花了相当大的心力，为了跟上现代世界进步的速度，并且在今天一般人生活的地方占据一块地盘。[莫尔特曼编：《自由的宗教：现代的新教》，慕尼黑，1990]由于现代世界首先产生于西欧的新教国家，新教的神学和教会很早便融入新的原则和价值当中，这产生了所谓的“自由神学”、“文化新教神学”和天主教的“现代主义”。

1.早在18世纪，新教神学便已经融入对传统历史批判的意识中，并且发展出圣经的历史批判。真正的信仰并不依附于圣经的世界图像上，而且它也不是讲究字句的信仰，相反的，真正的信仰重视圣经经文产生的历史情境。历史批判并不会摧毁真正信仰的主要内容，而是使得这个信仰的超验性根基得到释放。《历史耶稣的探讨》(史怀哲，1906年)证明，历史意识并没有将耶稣的形象埋葬在历史中，却反而将它活生生地呈现出来，连基督论的教义都无法做到这个程度。这个探讨乃是“一桩独一无二的、伟大的、真实性的作为”(语出：史怀哲)。历史批判法对圣经

和传统的关系完全是两极的：它可能导致历史相对主义，然而，也可能使真理活现在眼前。

2.在现代世界中，信奉新教的知识分子总是意识到从“历史的教会信仰”到真正的“理性信仰的”过渡，并将个人的灵魂和上帝的关系置于教会信仰之上。新教的“良心宗教”(语出：侯尔)希望意识到“在我们里面”(in uns)的上帝，而“为我们的”(für uns)上帝在历史中的作为应该能够帮助我们得到这种意识。如果宗教不再是国家的事务，而是“私人的事务”，那么也自然不是教会的事。每个人的确信必须是个人性的，并且必须亲自决定，因为只有个人性的信仰才能承载每个人。“主体性乃是真理”(语

出：齐克果)。在新教中，现代人对主体性的感知导致了自由的文化新教神学，同样也导致了现代的敬虔主义。现代新教的各宗派乃是主体性的宗教。乔治·福克思(George Fox)和贵格会会友传扬圣灵的“内在的亮光”，并且在每个人里面看见这个“内在的亮光”。浸信会的罗杰·威廉姆斯(Roger Williams)在新英格兰的罗德岛传扬“灵魂自由”，也就是宗教自由。约翰·卫斯理(John Wesley)将真正的信仰理解成“激励人心的经历”和个人生命的成圣，并建立了卫理会。

3. 文化新教神学是现代世界中新教弥赛亚梦想的一种形式。基督教从教会的阶段进入它道德的和政治的生涯。虔诚的教徒属于过去，现在的基督徒是活在道德和文化国度中成年的国民。道德的国家乃是上帝和人类历史的最终目的。罗特

(Richard Rothe)在19世纪如此宣告:成熟的基督徒走出教会之外,并活在文化和政治之中。扩张的、世界历史的基督教取代日益萎缩的教会。这乃是世俗化的正面意义。这种基督教的"文化弥赛亚主义"对"基督教的世纪"和"基督教世界"发生深远的影响,并且启动了一股在教会史上空前的世界性宣教运动。这股宣教运动和现代世界的进步思想密不可分,普遍道德的、普遍人权的和永远和平的国度的历史终结似乎即将降临,世界一家和世界和平的判准可能会实现。这乃是基督教自由主义和现代主义的梦想。



三、基督教基要主义

无论基督教基要主义者的举动是如何怪异,将他们封杀或是以学术上自大的心态将他们列为右派都是错误的。因此,我们正面接纳他们关切的焦点,并且在接纳的同时加上我们的批判。[孔汉思/莫尔特曼编:"基要主义——普世教会的挑战":《建言》,1992.7(28),吴菊英,1992]

1.基要主义者诉诸上帝的权威来对抗历史相对性和信仰的主体性。信仰是个人信仰的抉择,然而,信仰的确据只建立在上帝永恒权威的坚实基础上。在所谓的经典宗教中,这个基础是启示内容的神圣权威:上帝的话就像上帝本身一样,是绝对无误的。对新教基要主义者而言,上帝的话就是无误的圣经;对回教基要主义者而言,古兰经是未经篡改的、纯正的神圣启示;对天主教基要主义者而言,上帝的话就是圣经和教宗宗座权的无误

性。历史的研究和自然科学很少受到排斥，但是它的方法论和结果必须位于神圣权威的基础之下。历史批判的研究必须证明："圣经毕竟是正确的"，而自然科学"创造论"必须驳倒达尔文无神的进化论。基要主义不仅攻击现代思想所招致的危机，而且是对现代思想的一种反动，目的是使现代思想和所有其他的生活领域都服在上帝的权威之下。因此，会有所谓的再基督化和再回教化的运动。

相对于历史思想的线性时间观和现代的进步思想，基要主义将整个生命置于永恒的范畴中，因此，也探寻上帝信仰的"永恒真理"和道德的"绝对命令"。在永恒临在的情况下，现代主义

对适时性的强调变得很荒谬。在永恒临在的情况下，启示书的历史性差距是微不足道的，见证者的历史局限性并不重要，重要的完全在于被见证的内容之永恒性。人们对运用诠释的方法将过去传递到现在并不感兴趣，感兴趣的只是将永恒传递到时间之中。

在上帝的永恒性之前，所有的时间是同时的。因此，圣经的神圣启示内容或古兰经直接以永恒的权威向现在说话。事实上，历史的水平层次和永恒的垂直层次并没有互相矛盾。当基要主义者将启示书的产生时间当成上帝启示的永恒性，当现代主义者将自身所处的当下绝对化而且使它成为启示的判准时，矛盾才会产生。有一种前批判的(vorkritisch)基要主义，它流传广远。可是也有一种后批判的(nachkritisch)基要主义。

现代世界制造的矛盾和灾难愈多，人类对它的信任度便愈低。对时间的信任乃是现代进步思想的基础，可是在广岛的原子弹和切尔诺贝利事件之后，这种对时间的信任已经无法维持，人可以紧握的只有永恒了；对大地的信任乃是科技宰制的基础，可是生态性灾难与日俱增，这种对大地的信任已经无法维持，剩下来能够给灵魂提供保障的只有天堂了；经过两次的世界大战和奥斯维辛的惨剧，对人性的信任已经荡然无存。不是上帝，而是人"死了"，因此，剩下来的只有对超验的上帝的信靠了。对现代世界失去信任乃是基要主义的根基，虽然它也提不出好的、有效的答案。中产阶级在以前曾经一度意气风发，现今却在经济上日益低落，他们对于基要主义的信息十分敞开，因为他们对现代世界彻底失望。



2.现代世界不断自我扩张之处，普遍可见人们失去原本对自身、对文化和对道德的认同感。他们原本的社会联系（如家庭）是通过出身而决定的，但是这种社会联系也逐渐宣告瓦解。取而代之的是个体主义式的自由和人们自由的结合。然而，任意的多样性选择可以取代紧密联系的社会和规范？没有团体感的多元主义无异于无政府状态，而只顾自己的"纳西瑟斯文化"则会摧毁生命。无论基督教或回教的基要主义都在防卫那遭受威胁的家庭和性别的秩序，他们通过宗教来贯彻那共同生活所不可或缺的、绝对的价值观。他们以面纱或禁止生育控制来对抗妇女的解放。然而，个体主义式的自由乃是现代世界、科学、文化和经济的根基，它乃是通过都市化而产生的。到公元2000年，将有40%的人住在大都市中。前现代的农业生活形态和大家庭的价值是不可能在现代世界的大都市中实现的。反过来说，没有团体，多

元主义便失去根基。如果多元主义奠基于现代世界中个体可能性的多元化，那么基要主义就建立在共同性的基础上。然而，反对生命多样性的基础并不存在，相反的，只有支持生命多样性的基础。凡是要求一致性的基础就不是生命的基础，而是死亡的基础。基督教的基础立于圣灵恩赐丰富的多样性，这不是前现代的基督教生活形式，而是基督本身。多元的、多文化的社会的人本基础在于人权，它将成为、也必须成为每个社会的公民权。由于今天人类可能在军事上和经济上威胁本身的生存，因此，多元主义必须限于有益于生命的可能性中，并且将导向死亡的所有因素排除在外。家庭和私产在世俗的意义中都不是“神圣的”，只有

生命本身是神圣的。

3.基要主义特别盛行在现代世界的终末审判中，并且散布世界毁灭的气氛。自从现代主义将现代世界的产生颂赞成弥赛亚式的“新时代”，那时便有现代的终末审判启示，它在现代世界中只看到摧毁一切的“末时”。他们看不到人类黄金时代的产生，反而听到四位终末的骑士的马蹄声和“哈马吉多顿”的杀戮声。如果19世纪终末恐怖的异象是由法国大革命和“敌基督”拿破仑所引起的，那么20世纪终末恐怖的异象就是美国前总统里根所想到的“核子的哈马吉多顿”以及之后的“核子冬天”的实际景象。当某个历史上的文化世界灭亡了，如拜占庭帝国、基督教中世纪、阿拉伯的统治、沙皇的国度和其他的“世界”，一般人都可能会产生世界灭亡的恐惧。然而，自从原子时代开始后，所

有人类进入了"末时",在此"末时"中,人类的终局在任何时间都是可能的;这是个不再有后来的"末时",因为人类不能再有机会遗忘核武毁灭世界的公式。面对现代"末时"的具体挑战,美国的基要主义者的反应反倒令人惊讶:那个可能由核子超强所引起的核子性世界毁灭被称为"哈马吉多顿",而且,根据启示录16:16,那是"上帝大而可畏的日子",并将责任推在上帝身上。必要的和平责任不去承担,反而以宗教遁世主义的空谈来取代:在可怕的终局到来之前,真正的信徒将会"被提"上天。如果人觉得责任过重,他们便喜欢逃避并且让自己轻易"被提"。然而,基要主义的终末审判启示指出现代世界近迫眼前的自我毁灭,并且它是现代世界所引发的症状。基督教的终末论必须和现代世界的弥赛亚主义分道扬镳,并且从现代世界的废墟中拯救救赎论的范畴。

四、现代主义和基要主义之外

教会不是因着本身的缘故,而是因着上帝国的缘故而存在。无论它是多么特别,它代表上帝国的普遍利益以及上帝国在历史公义中的普遍利益。从此单纯而且毫无争议的论述得出:基督教既不能向现代世界认同,也不能离开现代世界,因为现代世界不是上帝国,也不是像某些虔诚的启蒙运动者所说的,现代世界很接近上帝国,然而上帝也不是没有国度的。可是,现代世界可能在它的可能性并在它的范围内和上帝国相符应或是和上帝国相矛盾。盼望上帝国的人将会对抗现代世界和上帝国的矛盾,并

会》、慕尼黑,1988〕教会并非由“地方性协会”所组成的大型组织,也不是宗派性的圈子。在教会这个制度中,一切都应该为了复兴、集聚并建立成熟的信徒聚合而效力。基督徒在教会中集聚,在教会中应该没有神职人员和平信徒的区别,因为教会是由众多的专家,细言之,各种生活领域和各种职业中的专家所构成的。成熟的信徒聚合能够自力完成大部分的责任,因为它本身便具有这种恩赐。它无须将社会救济的任务委托给社会救济的机构,它本身就是具有社会救济性质的信徒聚合,它可以照料本身生病的和残障的肢体;它无须将宣教的任务交付给宣教机构,而是在它本身的生活领域和职业中就体认到它的差派;它无须将教会合一的任务托付给促进教会合一的专员或委员会,它本身就和所有在地的基督徒生活在普世性的团契中;它也无须将神学委托给神学教授,它本身就不断地在福音的光照下反省它自身的实践。委托的原则使得基督教信徒的聚合变得不成熟,并使它不熟悉它本身最佳的恩赐和责任,而基督徒也成了负有“照顾灵性”使命的“荣誉职”同工。发现成熟的信徒聚合就等于经历上帝的圣灵和经历圣灵恩赐的充满。成熟的信徒聚合就是灵恩充沛的信徒聚合。在成熟的信徒聚合中,每个人都是圣灵的承载者,不光是所谓虔诚的信徒。即使今天的灵恩运动和五旬节教会传递基要主义的信息,也没有理由放弃自身的圣灵体验,或是不允许别人有这种体验。在那曾被钉十字架而且永活的基督的基础上产生了丰富的圣灵的恩赐,当基督徒为上帝国和上帝国的义而将圣灵的恩赐运用在现世中,圣灵的恩赐便发挥它的价值。当务之急乃是以上帝国为中心的教会改革。我们不需要民众教会和联谊教会,我们需要的是为上帝国存在的信徒聚合:以信徒聚



合为宗旨的教会（Gemeinde-Kirche）来取代教会的信徒聚合(Kirchengemeinde)，以参与性的教会来取代照顾性的教会。有一个极佳的例子：1989年莱比锡教会中周一傍晚举行的和平祷告会是由一小群信徒所组成的，他们当时就和争取自由的大规模示威活动“我们是人民”相结合。一群意志坚定的少数坚定并成功地代表了普遍的心声：具批判性的态度、先知性的眼光及非暴力的手段。

2.发现现代世界中的上帝国乃是成熟基督徒发挥想像力的对象。我在此只举出三个问题的领域，在这些领域中极需要对上帝国和他的义的批判性-先知性追忆：

a.人性尊严远超过市场价值。在“实际存在的”社会主义宣告终结之后，很明显的，剩下来的只是“所有事物的全球性市场化”，它以前被称为“资本主义”。[M.D.Meeks:《经济学家上帝》，明尼阿波里斯，1989；H.Assmann/Fr.J.Hinkelammert：《偶像市场》，杜塞尔多夫，1992；莫尔特曼：“市场是所有事物的终结？”见 W.Teichert/E.vonWedel 编：《羽翼不坠：为何我们需要乌托邦》，84~108页，杜塞尔多夫，1994]如果市场价值成了“所有事物的权衡标准”，那么市场在字面意义上便成为终末性的“万事之终结”，剩下的都成了垃圾。连宗教也从国家事务和私人事务中抽身而退，变成世界市场中提供感官刺激的服务性商品。美国基要主义者的“电子教会”非常成功地将它的宗教当成商品来贩卖。自由派和现代主义人士在这点上仍有心理障碍，或者说得简单一些，他们没钱。市场对宗教的影响是看得出来

的，市场化的宗教、"减价的宗教"或者冬季结束大拍卖（至少在德国）还行不通。我们也不需要廉价的教会。而市场对人的影响却更重要。当人性尊严和市场价值等量齐观时，人性尊严便永远被摧毁了，正如长期失业者在他的心理医生那里便会体会到咄咄逼人的经理对他身体的损伤。人超过他表现的总合，人也超过他失败的总合。在上帝的面前，无论男女都应该被当成整全的人而予以尊重，并且应该从他们的市场价值或负价值中被释放出来。人称义单凭上帝的恩典，这和他的市场价值无关，与此相关的信息是我们所需要的。我们需要团契，人在里面被接纳成人并且感受到他人的尊敬，好让人在彼此竞争的市场中不至于失落。未来棘手的问题领域不是教会和国家，而是教会和市场。



b.没有平等就没有自由。现代的人类大计划以此允诺开始："人生而自由平等"。我们在西方的自由民主中理解到国家权力下个人自由的意义。然而，所有人都是自由的，这并不代表这个允诺已经实现。为了实现这个允诺，还需要许多的解放运动和公民权运动。然而，所有人生而"平等"的真理却是完全无法实现。然而，如果没有平等便没有全人类的自由。若没有平等，自由也无法普及。经济上极度的不平等使得民主无法实现。平等的社会概念是公义。如果没有公义的社会关系，人与人之间，甚至民族与民族之间就没有和平可言。平等的伦理概念是团结一致。为了不使数十万的德东人往德西迁移，德东和德西之间必须有"相同的生活条件"。这样的费用极高，不过还可以。为了不使数百万人从东欧往西欧迁移，东欧和西欧之间必须有"相同的生活条件"。为了不让欧洲被封锁起来，南、北之间必须有"相同的生活条

件”。否则所谓的贫穷人的流动和“庇护潮”不会停止。基督教“大公性的”或是“普世性的”教会可以显示:普遍性的比独特性的重要,普世性的团结一致的位阶高于国家或是阶级的认同。它们将抵制全球性的隔离性社会,正如它们曾经成功地抵制了南非这个地方性的隔离性社会。

c.我们正面对现代世界的生态性革命,如果我们想在现代世界中继续存活下去。因此,基督教的生态改革极为重要。进行生态改革时,我们需要一个新的神学建筑。现代主义将自然“解除魔咒”,并且毫无禁忌地让人对它加予干预。连现代人本主义的思想也使其他生物成为重担:只有人是主体,所有其他生物则

是客体。我们现在面临“重新发现地球”和“身体的回归”。[莫尔特曼编:“上帝与该雅:论地球神学”,《新教神学期刊》,1993(53),第5册]受造被压抑的领域发出呐喊,它们通过沉默和死亡来呐喊。一个崭新的基督教性灵将发现上帝在地球上和自己身体中的内蕴性。“没有一种受造是那么远离上帝,以至于上帝不在它的里面”,阿奎那曾经如此说。而对路德和加尔文而言,所有上帝的受造的尊严是不言自明的。基督教不仅关注灵魂的救治和个人拯救,也关心宇宙的,特别是那我们赖以存活且加以摧毁的地球的救治。根据创世纪第一章,在上帝所有的受造中,只有地球被称为使植物和动物“滋长的”。现代的地球科学乃是以该雅假说的模式作为研究对象,根据该雅假说,地球本身是一个大型的有机体系,它使生命成为可能并且保护生命。为了要获取有关人类和地球、文化和自

然的崭新后现代的观点，以建构新的神学范畴，我们无须到印度朝圣，我们只需要汲取我们本身神秘的泉源。有关所有生物和受造的团契的合一性的最早的、前现代的观点（诗篇104篇）可以成为后现代蓝图的典范。它的目标是：人类的文化再次整合到地球的大自然体系中，人的灵再次整合到身体的自然中，工具性的理性再次整合到智慧的大脉络中。



第四章　对话或宣教？危机四伏的世界中的基督教和其他宗教

首先，我先谈到个人的经验和真实的疑惑：

1.在印度，印度教和耆那教壮观的寺庙以及正在祈福和祭拜的人群很吸引我。千年来同样的雕像、同样的历史、同样的仪式；有关受苦的智慧以及有关生命、爱和死亡的体验直到今天

仍活生生的保存在其中。我想到斯里兰格姆的毗湿奴寺庙和阿布山上的耆那教圣地，我在那边经常自问：身为基督徒的我，是否真的希望这些宗教的神奇事迹消失无踪，而以基督教会来取代它们？另一方面，难道我不愿意他们都听到基督的福音、经验到生命之灵并且盼望崭新的创造和和生命的丰富？我不知该如何选择。一方面，印度宗教的神奇世界令我印象深刻；另一方面，对基督信仰和对他国度的盼望也冲击着我的内心。我该如何是好？我应该放弃基督差派的任务，而投入跨宗教的对话，以争取宗教的宽容和宗教间的谅解？或者我应该拒绝对谈，而全力投入宣教？马太福音中："使万民做我的门徒"是宣教的命令，而不是和所有宗教团体进行对谈！或者对话和宣教一点也不冲突？

印度教徒或是佛教徒。宗教团体间的对话使现状得以缓和,而且它的趋势是极为保守的。所有的都保持原状,然而,他们在对话中彼此“交谈”,或仅是“善待彼此”,再不济也能在宗教上互不干扰。“世界性宗教之间若没有和平,世界就没有和平可言”,我的朋友孔汉思如此说。他说得很对,如果我们现在不彼此交谈,明天就可能彼此开火。柏林会成为下个萨拉热窝?鉴于世界上许多致命的危机,我们向宗教团体所期待的应该不只是停止交战和互不干扰而已。

总之,我们将批判地问道:对话,是的!可是目的为何?宣教,是的!可是目标何在?

一、宗教对话的历史

在宗教史中,各宗教曾经有过多次的相遇和共处的形式。而“对话”只是其中之一,而且是一种现代西方的情况,因为它预设了宗教和国家权力的分离以及个人的宗教自由。

1.起初最盛行的乃是宗教和国家的合一。[莫尔特曼:“‘多元主义神学’有助于世界性宗教间的对话?”,《新教神学期刊》,1989(49),528~536页]古代的国家乃是宗教国家,而大型宗教乃是国教。宗教崇拜乃是国民第一要务,而且皇帝、恺撒、法老乃是他统治领域中地位最高的祭司。身为“祖国之父”的罗马皇帝也是诸神之父朱比特的“大

祭师"。在埃及法老王、波斯君王和中国皇帝的世界中,情况也没有不一样。国教为君王的绝对统治合法化。因此,他的统治是一种为其臣民允诺救治的"神圣统治"。凡是公开反对国家崇拜的,会被视为神明和国家的敌人。他会招致神明的怒气,而为国家和人民带来不幸,因此必须将他拿来献祭。到今天为止,还有以佛教和回教为国教的国家。在神圣罗马帝国,君士坦丁大帝和他的后继者缇欧多西乌斯及游司帝尼安将基督教变成罗马帝国的国教。一直到现今的西方世界为止,国家和基督宗教的合一性一直存在,在德国,政教合一一直延续到1919年的魏玛宪法为止。魏玛宪法第一百三十七条:"国家教会不存在"。长久以来,"宗派上一致的信仰国家"乃是一个政治理想:"一位君王——一套法律——一个宗教。"根据这套绝对主义的设计,新教徒被驱出法国、奥国、意大利和匈牙利,天主教徒被逐出英国。



如果宗教在这种意义上成为政治性宗教,那么,宗教战争必多于宗教对话。同一宗教里的其他宗派将被视为叛教者,而且对它加以逼迫。其他的国教将被视为偶像崇拜和魔鬼崇拜,而加以铲除,并且必须强迫其信众悔改。国家宗教彼此的相遇通常导致较弱的宗教被毁灭,而其信众则转而信奉"较强阵营"的神明。宗教成为侵略的催化剂,而其导致的宗教战争或是战争(正像在波斯尼亚)总是和政治性宗教有关。

然而,古代的政治宗教并不像现代的政治宗教那样具有绝对主义色彩。在所有必要的国家崇拜的门槛之下,罗马的多民族国家在宗教上是宽容的。家人可以在屋内敬拜自己的神明,即所谓的家神(Penaten)。私人团体可以保留它的米特拉崇拜(Mithraskult),而乡下人可以保有乡下的神明。在中国和佛教国

家的情况也是如此。在国家崇拜之下的这个层次，各种宗教盛行，同时也产生新的宗教，而且也有对话。从家庭、氏族、部族和军营中产生的不同宗教团体一同过着互不侵犯的生活。

自古以来，当宗教团体提出国家宗教这个层次的要求，换言之，它提出普遍性和绝对性的要求，那么便有像摩西和埃及法老的术士之间的公开斗法，或者更现代一点，祭司、宣教士和宗教团体代表之间的公开争论。争论的场地是国家权力中心、皇宫或是市政厅。“真”宗教和“假”宗教的论点交换之后，君王或是市议会决定，哪一个宗教应该成为国境之内盛行的“真”宗教和“带来救恩”的宗教，而哪一个宗教应该被视为“假”宗教和

“带来不幸”的宗教，并且必须加以驱逐。宗教性论争曾是一种导致公开的政治决断的对话，也是一种带有攻击、防卫和判决的法庭程序。16世纪的宗教改革也是按照这种方式引进神圣罗马帝国中的德国。路德和埃克(Eck)在莱比锡辩论后，宗教改革由诸侯引进萨克森。苏黎世的辩论之后，苏黎世的市议会将宗教改革引进苏黎世。

我们很快看过宗教和国家合一的历史之后，这对宗教对话有何启发性的意义？

a)自从第一世纪以来，一种非政治性的，即非康士坦丁式的基督教便存在于亚洲和非洲(伊索匹亚除外)，它是少数派的宗教，其他宗教团体对它的态度是宽容的。强大的家庭联系确保了这些基督教的教会得以在印度和埃及延续下去。这些

“上帝之国”或奴役信徒的心灵，那么国家就必须将此视为对国家基本自由次序的破坏而将它驳回，因为国家必须为多元宗教社会的基本条件负责。宗教的顺位排在宗教自由之下，反过来是不成立的。

遵从这些基本条件的宗教团体也会因此而大幅改变。它们会自动失去它们的绝对性要求，而且在而对公民的个人性宗教自由时会变得比较相对。如果宗教不再是“国家的事务”，它就成为“私人的事务”。我们尊重他人的宗教自由，同时我们要求他人也尊重我们的宗教自由。人们根本无法对个人的信仰抉择加以讨论，因为人不能否定它。每个人可以相信他所想要信的，没有

任何一个体制可以对他加以规定；只是他们不能将所信的绝对化，并且采取任何极端的行动。宗教问题的抉择从国家转移到个人，于是宗教从公民的义务转变成市场经济下的灵性服务业，[M.E.Marty：《詹姆士导论：宗教经验的多样化》，纽约，1985.4，第20章：“对属灵橱窗的购物者而言，宗教已经是一种消费品。”已经注意到这点]它们提供“灵性资源”以成为“选项的克服”(Kontingenzbewältigung)，世俗的社会学家如此说。因此，那些为西方多宗教社会铺路的宗教已经完全变质了，于是没有“上帝国盼望”的基督教、没有应许之地的犹太教、没有地理上的“回教家园”的回教已经产生了。

世俗化世界中，宗教的多元主义要求取代了以前基督教世界中基督教的绝对性要求。除了多元主义之外，人们不得再加诸任何绝对性的要求。马库色(Herbert Marcuse)在他1968年对市

宗教社会，而也应该维系社会和平。然而对回教国家、印度的印度教徒和缅甸的佛教徒而言，他们对西方所提出的对话比较没兴趣，这也是可以理解的。

如果宗教对话的目的是宽容及和平之类的伦理目标，那么，相同性通常较为明显，而所有绝对性的宗教都会铆足全力以成为最宽容的宗教。如果宗教的兴趣占据重要的地位，那么便会出现无法弥平的差异。伊朗的宗教人士不愿意和基督教的“多元主义者”交谈，反而只和那些将自己的宗教当成是绝对无上的基督教神学家交谈，反之亦然，我们也会照这种方式来看待回教徒、佛教徒和马克思主义者。

到目前为止，在国际层次上的对话经验显示了一种单向性。我提出这种情况，不是要阻碍对话，而是要严肃看待此事。每次对话的流程都是照这种方式：基督教神学家发问，拉比、穆拉(Mullah)、斯瓦米(Swami)自愿回答，然而他们却不反问，因为他们对基督教毫无兴趣。充其量，他们会对西方世界(他们认为的基督教世界)的腐化加以批评。许多穆拉拒绝宗教对话，因为他们不懂得自我批判，因此也不愿让人批评回教，只是到处宣传古兰经。他们比较欢迎“文化的对话”，正如1996年在开罗举行的回教会议。德国一位早期的基督教-犹太教对话的斗士发现这种单向性，20年后，他有点难过地告诉我：“犹太人从未问过任何问题。”因此便发生了这种情况：面对惊讶而沉默的拉比、斯瓦米或佛教的僧侣，以至于有些对话只成为基督教神学家之间的讨论。

他们原本应该多问、多说，以作为对话的贡献。

另一种形式的单向性在于：少数派在公开的对话中总是兴致勃勃，而多数派却没有兴趣。回教的代表没有兴趣和埃及的科普特基督教徒或是和伊朗、土耳其、伊拉克或是叙利亚的基督徒少数派进行对话，可是他们对欧洲国家举行的回教-基督教对话却情愿自费参加，我在意大利的都灵和那不勒斯就经历过这种情况。那时我建议下届的基督教-回教对话在开罗或是利雅德举行，那些回教徒冷笑地用手势表示拒绝。在基督教的多宗教国家中，他们要求对回教宽容，可笑的是，在他们本身的"回教家园"中却拒绝给基督徒、犹太教徒和印度教徒对等的宽容。宗教自由是好的，如果它允许基督徒成为回教徒，可是万一它允许回教徒成为基督教徒时，宗教自由便是坏的。在罗马天主教的中心，沙特阿拉伯人出资盖了一座华丽的清真寺。可是在利雅德，人们不许挂基督教的十字架项链，或是穿上神职人员的衣服。坎特伯利的大主教告诉我，他在飞机上还得因此而换衣服。对话的基本要求乃是包括互相热情款待和彼此的尊重！

3.宗教对话有两种不同的形式：关于不同宗教内容的直接对话和关于共同的伦理、社会和生态议题的间接对话。

直接对话是所谓不同的"世界"宗教间的宗教对话。"世界"宗教是那些不局限于某个民族或某种文化的宗教，它们迎向所有的人，因此出现在世界各角落。亚伯拉罕式宗教中的基督教和回教以及亚洲宗教中的印度教、回教和儒家思想算是"世界"宗教。这些宗教在以前也被称为"高级"宗教，以便和所谓的"初级"自然宗教区分。基督教-犹太教的对话在反闪主义的政治压力下却是成果最为丰硕，诚如马丁·布伯所言，我们毕竟同有"一本书

总是比玄思性的宗教或是仪式性的宗教更适合语言上的对话和逻辑的辩论。人们也可从此看出来,所谓非洲、美洲和澳洲的"自然宗教"根本就没有出现在对话的程序单上。

今天,间接对话进行的场合通常在全球论坛会议中的"地球日"或联合国和联合国教育科学文化组织的环境会议中。这边所牵涉到的不是宗教观的交换或是对"真理"所进行的神学性争论,而是一同感知当前世界的危机并共同寻求解决之道。大型的世界宗教到目前为止做了些什么,以为世界的毁灭辩护,它们能做些什么,以拯救世界。宗教中哪些是与生命敌对的消极因素,哪些是毁灭世界、散布暴力的力量(例如末日审判的性质)而且为了让宗教成为肯定生命、支撑世界的力量,我们必须做哪些必要的改变?

这种对话是间接的,因为我们在一起不是谈论我们自己,也不是谈论对方,而是谈论第三者。基本上,孔汉思"全球伦理"的纲领乃是要唤起各宗教对于保护世界免于灭亡的伦理所进行的一种一般性的间接对话。无论如何,1994年在芝加哥举行的"世界宗教会议"就讨论到这些问题。[孔汉思:《全球伦理》,慕尼黑,1990;孔汉思/K.-J.Kuschel 编:《全球伦理宣言》,慕尼黑,1993;《透过宗教和平而达到世界和平》,慕尼黑,1993]

在第三世界特别遭遇到的生态危机或是生态浩劫需要"高级"宗教重新重视地球。至今为止,以上所提的环境会议中除了讨论到一般性的原则之外,很少讨论到这点,虽然遭到轻视的"初级的""自然"宗教的代表宣扬有关地球循环和韵律的深度智慧。我们在1990年于莫斯科举行的环境会议上听到中美洲的马雅族人、喀麦隆的非洲人和澳洲的原住民的发言,这群"大地之

子"谈到"母亲地球"、"祖母月亮"以及他们和宇宙之灵所达成的和谐性，我们都深受震撼。他们面对地球有机体系的古老智慧虽是工业时代前的产物，但是和后工业时代却有高度的相关性。我们必须将这段过去转移到我们的未来。如果地球的有机体系和我们要继续共存的话，今天牵涉到的不仅是世界宗教(它宰制人类世界)的和平，而且也涉及"地球的宗教"(人类的宗教必须一致地向它接近)的重新发现。[我说的"地球的宗教"是指"大地的安息"，即利未记26章安息日的律例中所崇敬的"大地的安息"，而不是新的外邦的"血和大地"的宗教。参见，拙编，"上帝与该雅：论地球神学"：《新教学期刊》，1993(53)，第5册]

二、宣教是对生命的邀请

宗教团体间所进行的对话讨论完后，我们现在进入第二部分，我们需要重新探讨新的宣教观。

1.至今为止，我们将基督教的宣教当成拓展基督教的帝国：百姓的救赎在于臣服基督教皇帝的"神圣统治"，因为他的统治就等于基督在地上的"千年国度"，亦即历史终结的国度，基督的子民将在此国度中和基督一同掌权并审判万民。在此概念下，卡尔大帝向萨克森人宣教、奥图大帝向斯拉夫人宣教、哥伦布向加勒比海人宣教、科特斯向阿次肯特人宣教、毕罗向印加人宣教。

"受洗或是死亡",这个终末审判的口号如此宣称。在19世纪,"基督教文明"和它在非洲及亚洲的文化宣教取代了基督教暴力的帝国主义,它是受到欧洲经济帝国主义的支持。在20世纪,"西方的价值体系"还夹杂了以往基督教政治的和文化的弥赛亚主义的模糊身影。

2.随后我们认识到的基督教宣教是:基督教会从罗马、威腾堡、日内瓦和坎特伯利的向外拓展。人的救赎在于臣服基督教会的"神圣统治",因为教会的统治就等于"基督的千年国度",基督的子民将在此国度中和基督一同掌权并审判万民。正如教宗的通谕所宣称的,教会乃是"百姓的母亲和教师"。宣教和教会拓展导致了罗马天主教、英国圣公会、卫理会、信义宗和欧洲其他宗派向全世界的拓展。人们可以如此察觉:在古老的欧洲基督教文明瓦解后,教会便以教会本身,而不是以欧洲国家宗教的形式,广布于全世界。欧洲国家和文化的世俗化使得教会透过宣教并按照"世俗"这个字的原始定义而广布全世界。

3.自从19世纪起,我们认识的宣教是人类的福音化:这是自身的信仰经历在上帝圣灵中的复兴以及自身的信仰抉择在他身上的复兴。由于上帝的审判和世界终末的毁灭近迫眼前,因此以传福音为定义的宣教要救人的灵魂。救赎在于承认基督的"神圣统治":"如果你们接受基督为个人的救主,就必得救。"连这种宣教也受到被期待的上帝的前程和上帝在圣灵中临在的影响。

这三种形式的宣教的共通点在于:它们是受到弥赛亚主义和终末审判启示的推动。它们都是从当下既存的独特现象(无论它是基督教帝国、基督教会或是基督徒悔改的经验)出发,并且设法使其全球化。

我建议,我们应该反其道而行。如果我们所了解的宣教不是对于整体的侵略性攻击,而是对上帝前程的邀请,那么我们便开启了那个万民和地球的全面性前程,并且将它体现在盼望的福音和爱的救济之上。我们邀请信仰其他宗教和具有其他世界观的人来为这个前程(我们尝试以"上帝国"、"永生"和"新天新地"等象征来介绍它)共同奋斗。其他民族的宗教和文化不会因此而遭受摧毁的命运,反而被盼望之灵充满并且开启,以迎向世界的前程。这邀请完全符合那个探讨当前世界危机并寻求解决之道的间接对话。也许有人会问,为何只有我们要为这个自我毁灭的世界其存亡绝续而操心?我们如何从神学的角度来诠释?

宣教这个字眼最原始的神学意义是上帝的差派。然而,上帝"差派"什么?根据圣经,上帝乃是透过弥赛亚基督而差派他的灵到世上。[莫尔特曼:《生命之灵》,慕尼黑,1991]这乃是圣灵,他使人得生命。因此他被称为"生命之灵"或"生命之源"。根据约翰福音,上帝通过基督带到这世上的,可以用一个字来说:生命。[莫尔特曼:《生命之源》,谷特斯洛,1997]"因为我活着,你们也要活着"(约14:19)。这里所指的乃是得到实现的、完全活着的、共同的、永恒的生命:生命的丰满。人们将在爱的新生命中体验到它。它也不只是限于人类的生命,因为根据先知的信息,上帝的这个生命力将浇灌"凡有血气的"。根据旧约的用法,这也是指所有的活物。上帝的差派不是以人类为中心的,而是以生物为中心的。上帝的差派并不涉及人类对世界所做的政治性或宗教性统治,也不

所有高等生命将死亡殆尽。生命的核子终局在任何时刻都是可能的，即使现在不太可能发生，我们还是生活在这层意义下的“末时”当中。我们可以通过和平政策来延长我们的期限，但是，人类在每一刻都有可能去做他们今天就能做到的事。大规模毁灭的方法一旦被发明，人类便无法遗忘。生命的差派要求无条件的和平工作，而作为解决冲突的战争必须加以废止。人类必须生存，因为上帝是“生命的上帝”。除此之外，无法找到其他理由来反对人类的绝灭。宣教在此浪潮上意味着：对生命的邀请。

2.自从1986年切尔诺贝利核电站的事故以来，不仅人类的生命，而是所有的生命都陷入死亡的危机当中。整个区域都遭受

辐射线污染，数百年不能居住。外泄的核射线强度超过广岛和长崎的两百倍。到现在为止，当地死于辐射性疾病的有150000人。小孩死亡的数目(例如死于白血病)继续在增加。

从对生命的邀请中得出“对生命的敬畏”(语出：史怀哲)。宣教在此浪潮上意味着：邀请人共同防止敌对生命的科技，并且建立一种大自然能够承受的能源使用方式。

3.由于人口过剩，许多人成为没有人要的“多余人口”。敌对生命的暴力增长，甚至以宗教的名义出现；遭受遗弃的街头小孩、童妓、失业的男男女女、老人被排挤出医疗保险体系，这些只是我们社会中恶意对待年幼、衰老和有病的生命的几个面向。制造“多余的生命”并对其施加暴力与军事的大规模毁灭性工具和破坏地球生态体系的生态性暴行一样，它同样属于现代

世界的致命的危机。宣教在此浪潮上意味着:邀请人负责地对待生命本身。

这个生命的威胁和我们多元的宗教社会不同，它不容许有多元主义，无论如何，它不容许生命之外的选择。势态的严重性禁止后现代的随意性。“什么都行得通”早已被“别无他法”所取代了。〔多元主义的宗教理论在进行宗教对话时忽视了:在最严重的情况中，它涉及宗派的立场，而导致对话中断。比较:认信教会在1934年希特勒专制时代的“巴门神学宣言”以及南非在1987年种族隔离的独裁时代的“开罗斯文献”〕

在此脉络之下，问题不在于其他宗教是否也可能是“救赎之道”，其他宗教的人是否像在基督教的人一样寻找上帝并且有可能找到上帝，其他宗教团体中是否可能有像巴特所推测的“匿名基督徒”，或者有关其他宗教的神学意义。相反的，在此脉络之下是找寻其他宗教中的生命，当然也在非宗教的、世俗的世界中找寻生命。上帝的差派意味着:向所有宗教和非宗教人士做出生命的邀请，换言之，邀请他们来肯定生命、保护生命，并邀请他们享受共同的生命和永恒的生命。所有在其他宗教中为生命效力的成分都是好的，因此必须吸收到即临的“生命文化”中。所有妨碍、毁坏并牺牲生命的成分都是不好的，必须被当成“死亡的暴行”而加以克服。

原罪的教义和建造巴别塔的神话在以前是神学的场域，在此场域中讨论的是宗教多元性对基督教的意义。今天某些神学家认为，宗教真理本身是一种纯粹形式，因此必须启示在宗教的多元性中。对我而言，圣灵论乃是神学的场域，其他宗教的人也可以看见。宗教世界中的哪一种形式和观点能为生命效力?当人成为基督徒并且开始以上帝的爱来爱生命，宗教或文化能够使

人成为上帝圣灵的恩赐吗?

根据以往原罪教义对宗教的归类,当这个人成为基督徒后,他必须和他父亲的“迷信”及他同胞的“偶像崇拜”断然分离。根据新的多元主义的宗教神学,当他在他的宗教中发现上帝的真理,他根本就不需成为基督徒。根据我的看法,人本来的身份和他在宗教及文化中所继承的,可以成为他的恩赐,当他被基督所呼召、热爱生命,并且为上帝国同工。“各人蒙召的时候是什么身份,仍要守住这身份。”(林前7:20)因此,有“犹太基督徒”和“外邦基督徒”,各有各的尊荣。“恩赐原有分别,圣灵却是一位。”(林前12:4)生命的形式原有分别,生命却只有一个。

总之,如果人没有改变,关系就不可能改变。还有谁应该改变关系呢?如果世界要改变,人必须先改变。如果我们要地上的和平,那我们自己必须先成为和平之子。如果我们要我们的子孙有前途,那么我们就必须先胜过自己的懒散怠慢和自我中心,并且重新生出对未来活泼的盼望。如果生命必须延续下去,而且要克服致命的危机,那么就必须唤醒我们和他人身上的信心:可以移山的信心。我们里面对生命无条件的爱必须被唤醒。没有盼望就没有未来,没有爱就没有生命,没有信心就没有确据。传福音和做见证的使命是:传扬赐生命的基督和唤起生命之灵。

第五章　现代大学中的教会神学和上帝国神学

一、从宗派一致的信仰国家到多元宗教的社会

其他科系的同事偶尔问到我们：神学系是否仍应该属于现代的大学？因为大学是为所有愿意而且有能力就读的人而设的，而基督教的神学只是为基督徒而存在，可是基督徒仅是现代社会中的少数，为何不退出大学，而设在教会的神学院中？难道基督教神学负有一项使命，要超越教会的范围而进入现代社会的公众圈？正如本段标题所显示的，社会的转型使得基督教的神学充满不确定性，因此我们必须重新加以探索。[J.L.Waits：《大学中的神学》，匹兹堡，1995，本书对美国情况的讨论做了极佳的描写]我们到目前所经历的，只是摸索性的尝民试。

在此简略叙述社会转型的状况：

1.“康士坦丁的转变”使得那遭逼迫及被容忍的基督教少数转变成维系罗马帝国统一性的国教：一位皇帝——一套法律——一个帝国——一种宗教。自从13世纪以来，国立大学设立了学术性的神学系。神学系(facultastheologica)这个标志记号首先出现于巴黎大学。

2.宗教改革之后，欧洲教会的分裂确立了宗派一致的宗教

国家观:奥斯堡及威斯特伐利亚宗教和平的信条是“谁的领地即谁的宗教”(cuiusregio-eius religio)。这意味着:一国之王——一所国家的教会——一所国家的大学——一所基督教的或是天主教的神学系。在18世纪,一方面产生了驱逐境内宗教少数派(胡格诺派、萨尔兹堡的农人、匈牙利的改革宗)的绝对国家,因为这些国家确信:一位君王——一套法律——一种信仰,另一方面产生了容忍宗派差异的国家,如英国、荷兰、普鲁士,它们容忍基督教和天主教教会及神学院并存。我所任教的图宾根大学是在这个阶段产生的。1815年在符腾堡信奉新教的国王赢得了信奉天主教的上施瓦本地区。在他国内图宾根大学的新教神学系之外,

他也为信奉天主教的人民设立了天主教神学系。

3.当宗派混杂的基督教国家演变成多宗教的社会时,情况又是如何?这时宗教不再是国家宗教。政教的分离必须为许多宗教团体铺路。如果国家在宗教上是中立的,那么宗教就应该不带任何国家的色彩。

到目前为止,有三种可能的答案来因应新的状况:

1.神学院继续留在国立大学,并且代表该国的宗教状况。那么,神学便改变成“经验性的信仰及生活观的学术”,正如瑞典的乌普撒拉大学。或者,基督教神学将改变成后基督教的“多元性宗教神学”,正如美国的习克(John Hick)及柯尼特(Paul Knitter)所倡导的,并且在宗派的和宗教的差异之外,专注于宗教哲学上可建构的或是实证上可观察的共同性。〔柯尼特:《基督教独

“文化新教神学”提出批判。[O.Weber:《教义学基础》第1卷,诺伊基尔兴,1955,11页:“大名鼎鼎的施莱马赫提出这样的命题:作为‘神学科目’的教义学只和基督教会有关(《基督教信仰》,18302 2)。而当代教义学完全接受这个命题(巴特:《教会教义学》1/1,1页;布仁尔:《教义学》,第1卷,3页;田立克:《系统神学》,第1卷,9页)”] 像迪贝柳斯这样保守的主教在那时高呼“教会的世纪”,并且坐视文化陷人危机之中。如果神学只是“教会的一种功能”,那么教会就必须离开大学,并且从这种公开的环境退到教会的神学院中,好让教会在此招考神职人员(不管他是“圣经无误”或是“教皇无误”)。人们可以尝试在神学和教会带领上加以区分,以致于一方面提醒另一方面的责任,借此为神学建立某种

程度的自主性,可是如果教会带领在制度上的独立性缺少了神学,这在实践上便无法达成。在德国,这样的发展造成了以下的结果:人们将基督教的事物窄化成教会的事物,而将教会的事物窄化成教职的事物,因为教会划地自限,并且不再相信自身的神学观点。

政教分离乃是每个现代社会的前提,因此也遭受所有宗教的基要主义者猛烈攻击。可惜,政教分离在许多西方国家造成了误解:宗教因此不再是“国家的事务”,而是“私人的事务”,而且任凭个人自由决定。宗教抉择各随己意的特性符合现代社会中个体主义的潮流。宗教多元主义成了现代社会中自由市场上经济供给的构成要素。然而,是谁为现代多元社会建构共同的、正确的、道德的规范?如果没有共同的规则,就不可能有宗教的多

马列主义消失后，独立的东正教再度获得人民宗教和国家宗教的地位。从爱沙尼亚到罗马尼亚这些国家，神学系再度回到国立大学，基督教宗教课教师再度回到国立学校。正如信奉新教的欧洲国家中的国立大学一样，神学系再度训练神父和教师。

如果宗教从“国家事务”变成“私人事务”，那么宗教必然局限于私人性的事务上。它只能是私人性的，不能具有公众的性质。它只能纯粹是属灵的，而不得具有政治意涵。它的符号及仪式必须从公众生活中消失，正如耶稣钉十架的塑像从巴伐利亚邦消失，祷告从美国的学校消失一般。宗教必须限制在敬拜上帝及个人行为修养的层次上。这意味着：基督教没有了登山宝训及对基督的

跟随，犹太教没有了律法，回教没有了沙里亚(Scharia)。

宗教私人化的前提是“去政治化”，它的结果是“宗教市场化”。人们所说的现代“多元宗教”及“多元文化”社会也正是不折不扣的全球性市场社会。宗教和文化就像政治意见和党派一样在市场上供应。在现代世界中，宗教成为宗教超市上所提供的精神性服务用品。虽然个人的宗教自由应该是个人人性尊严的强大保障，但是通过现代世界典型的消费性自由概念：“选择或丢弃”，反而使得宗教沦为货品，而货品的顾客应该是至上的。市场化的宗教汲取了货品的特性：它可任人挑选，不具约束力，并且它降格成“软性宗教”方式，正像书店中“神秘的专柜”(Esoterik-Ecken)所展示的书籍一样。所有的都是可能的，但没有一样是真实的。

宗教从“公民的第一义务”变成“私人性事务”，最后变成“货品”。在多元宗教的消费世界中，宗教团体间和平相处。这是事实，然而，这个宗教的和平通过了宗教的去政治化、私人化及市场化，不是透过对宗教的认可和尊崇，而是通过对宗教的降格，而使宗教和平变得毫不重要。这样就等于无神论者的行径。

二、上帝国神学



著名的天主教现代主义者罗西(Alfred Loisy)说：“基督传扬上帝的国，而来到这世界上的却是教会。”因为教会不能代替还未降临的上帝国，他表达的不只是失望，而且也表达了在历史条件下对上帝国的期盼。如果教会按照自己的理解是上帝国在这个远离神的历史中的化身，那么，它本身就不仅是教会而已。[潘霍华早就将历来路德的两个国度教义反转过来，而主张教会和国家乃是上帝在世界的同样一个统治的两个面象，比较《你的国降临(1938)》，14页以下，汉堡，1958]在福音的宣扬、信仰的团契以及爱的服侍中所涉及的是上帝国中的世界以及在世界中的上帝国。那以“上帝国”所标示的上帝的前程包括了世界的前程：各民族的前程、人类的前程、所有生物的前程、大地的前程。总之，“上帝国”的层次乃是圣经为世界史表明出的全面性盼望。

如果教会就是即临的上帝国在历史中的化身，那么神学就不能只是一种“教会的功能”，而且不能只限于“基督教信仰教义”(语出：施莱马赫)、“教会教义学”(语出：巴特)或是“信仰法则”(语出：林德贝克George Lindbeck)。如果神学严肃看待教会，

那么它就得像教会一样，成为一种上帝国在这世上的功能。神学作为一种上帝国的功能，它也属于社会中政治的、文化的、经济的和生态的生命领域，这显示在政治神学、文化神学、教育神学、生态神学及自然神学中。上帝国神学在这些领域中都是一种公众性的神学，它参与社会的公众事务，并且以批判性的态度及先知的眼光“介入”其中，因为它从即临的上帝国出发，来看待公众性的事件。当然，它也会表达公开的批判，这是教会文件及教宗通谕中极力避免的。上帝国神学乃是公众神学，是对上帝公开性的追忆、控诉和盼望。作为公众性神学的基督教神学相当独立于教会之外，因为它除了负有教会的使命之外，还负有政治、文化、

经济和生态的使命。[潘霍华在他的《伦理学》(E.Bethge整理及出版，慕尼黑，1949)70页以下说到：在“世界的真实性”中，“基督徒的真实性”体现在工作、婚姻、政府、教会和文化等五个使命中。这些使命“并非在耶稣基督的上帝之外的第二个神圣的体制，而是耶稣基督的上帝造就顺服的处所；并非涉及本身的纪律，而是涉及信仰中的顺服”(《伦理学》，279页)]因此，它面对教会时需要制度上的自主性，例如国立大学的神学系。

巴门神学宣言是认信教会为反抗希特勒而产生的，其中的第五条说：“教会追忆上帝国、上帝的诫命和公义，因此，也提醒执政者和人民的责任。”[A.Burgsmüller/R.Weth：《巴门神学宣言：导论与文献》，诺伊基尔兴，1983；莫尔特曼编：《勇于冒险的认信教会》，慕尼黑，1984，特别参考H.Simon，“巴门神学宣言第二条和第五条以及国家的暴力破坏”，191-222页] 上帝国的层次在此十分重要，因为它不是说：教会提醒政府重视教会的利益，

止如在教会的契约和协定所规定的。根据巴门神学宣言,教会不是为了自身而面对国家,面是为了一些全面性的事务。

宗教是"私人性事务"?宗教也许是"私人性事务",基督教信仰却不是。基督没有传私人性的宗教,他传的是上帝国。他在以色列向穷人和病人传扬即临的上帝国,为此缘故,他被罗马帝国以煽动者的名义在公众之前被钉十字架。从司提反到潘霍华和罗梅罗(Oscar Arnulfo Romero),基督教的殉道者为了上帝国的缘故而走向死亡。基督教在罗马帝国时代其实能以私人宗教、家庭宗教或是社团宗教的形式生存下来,因为那个多宗教及多文化的帝国对此是相当容忍的。崇拜罗马帝国的皇帝对帝国的统一性极为必要,然而基督教却以殉道的方式拒绝,因此在政治上是危险的。不支持上帝国的,或可免去命丧黄泉的命运。[莫尔特曼:《被钉十字架的上帝》,55页以下,慕尼黑,1972]



通过上帝国神学会产生哪一种公众性?如果我们回到耶稣为上帝国传讲的内容,那么我们可以清楚看到,正像登山宝训所显示的,上帝国体现在穷人、病人和弱者身上。为了基督的缘故,每种上帝国的神学将成为解放穷人、病人、忧伤者和受斥者的解放神学。上帝国的神学不仅进入社会中既存的公众领域内,而且为那些被排挤到地下或是私人领域的人带来公众领域的光。[拉丁美洲的解放神学很精彩地描绘这点,并且付诸实行。比较第1部分第3章]它将即临的拯救中散发出的终末之光带入既存的公众领域,并且揭发出人需要救赎的事实。

政教分离并不意味着,宗教成为个人性事务,而且教会成为社团性事务。宗教自由不仅是指个人宗教选择的自由,而且包括教会制度及机构的自由:幼稚园、学校、大学、报纸、电视、教育机

构以及社会救济机构将教会对上帝国全面的关注带进社会。即使在多宗教的社会中，教会也有责任将福音、信仰和爱带给所有的人。教会传扬上帝国福音的对象不仅是每个个人，而且是整个社会本身。没有一个以基督为根据并且盼望上帝国的教会能够从它所负责的事务中放弃这种“公众性的特点”，而不放弃本身的。这里并不涉及世界的教会化。并不是教会对所有的问题都有“一言九鼎”的分量，连教宗也没有。这里涉及的是所有生命的领域迎向即临的上帝国，以及符应上帝国所做的改变。“平信徒”在这里可以以基督教专家的身份发表意见。在所有生命领域中有某些和上帝国及公义相抵触的情况，也有一些与之符应的情况。

[我引用巴特的范畴：《基督徒聚合与公民聚合》，慕尼黑，1946。他将这些“符应性”称为“上帝国的比喻”(56页)，而我将这些“符应性”称为即临的上帝国的实际应许。比较《被钉十字架的上帝》，第8章：“人的政治解放之路”，293~316页，慕尼黑]这里涉及的是在历史条件下的那些符应情况。如果这些符应的情况代表全面性的关注，那么通过坚定的少数基督徒会比通过瘫死的、只顾自己的多数基督徒有效。

三、神学系和公众福祉

基督教神学属于国立大学？如果这个说法正确的话，那么上帝国的基督教神学自然属于人类文化中所有普遍性的领域。没

有任何一种好战的世俗主义可以阻止人听到它的声音，也没有任何一种好战的基要主义可以将它引出这个公众领域。它的声音在公众领域中将会十分响亮，而且只能通过它里面的真理使人信服。

今天，大学神学系的基督教神学半自愿、半被迫地参与大学的命运。[D.H.Kelsey：《真正认识上帝》，路易士维勒，1992]学术专精化的趋势也影响到神学这个学门，以致某些学生很难感受到神学的一致性。不同的神学立场使得某些神学生只能够在历史批判法的反省中体认出神学的一致性。此外，神学系也和其他科系一样，在大学生大量挤入的影响下，使得神学系成了牧师/神父和宗教教师的职业训练学校，系上根本没时间和精力做其他的事，而不得不牺牲跨科系间的交谈。这意味着：大学共同的精神联系弱化了，并且沦为不同的职业学校的集合体。这种状况使大学的普遍性沦为分歧性。



神学愈成为牧师和教师的训练所，它便愈成为教会的学问。神学系和教会的关系反倒比其他科系更紧密。因此，神学系超越教会的层次往外看，并且在上帝国度和上帝公义的光中去感知社会的、人类整体的和全球的事务，这不仅对神学系存在于大学是重要的，这对大学在社会中、在世界上、在地球上的存在和使命也是重要的。如果神学系成功地以它本身的方式再度感知到这个普遍性的层次，并且使这个普遍性能放诸四海，那么其他的科系也会照这个方式去做。神学没有必要放手蛮干。它将要从独特的层次中步向普遍的层次，并且从自我招致的疏离进入大社会，它将沿着这条路径找回自己和其他的科系。

社会能向神学系，换言之，普遍的能向独特的期待什么？

1. 它可以期待神学系在继续发展时不仅关注自身的信仰团体,并且也关注整个社会的福祉,因为连独特的信仰团体也参与团体共同的福祉,并且也为团体的"美善生命"做出贡献。除了人权和公民权之外,共同福祉的内涵尚未成为定案,它将在公开性的讨论中继续发展。特殊的神学建言不能抄袭世俗的选项,它应该将"共同福祉"置于上帝国度和上帝公义的光中,以检验哪些是符合上帝旨意的,哪些是违背上帝旨意的。换言之,神学的建言必须有神学的意涵。社会向基督教神学所期待的难道不就是这些?

2. 它可以期待神学系以批判的态度来检验社会的宗教价值,并且以辩护的态度呈现神学的真理。所谓"社会的宗教价值"

并不是指私人各随己意,而是指其作为一种前理性的前提以及社会和个人无可怀疑的最终确定性。此外,"社会的宗教价值"还包括了社会的宗教传统以及宗教传统对社会的正面和负面效应。作为最终确定性的宗教价值对社会生活一向具有深远的影响。然而,它还是会变动的。连它的"绝对性"在历史上也是相对的,而且是变动不居的,不确定之海洋总是比较大。因此,公开的讨论也必须在此领域中进行,一方面和不同的信仰团体和宗教团体进行,另一方面和非宗教的、世俗的世界进行。

3.它可以期待神学系要关注社会的道德价值,而不是仅仅关注基督教本身的道德和宗教团体的伦理而已。虽然这个通过基督教神学而建构的伦理价值必须是基督教的,而且无可避免的也是基督教的,但是它在社会的伦理体系中会获得普遍的关

联性。圣经的信仰谈到每个人具有上帝的形象,虽然个人身份和可信性的价值源自于此,这种价值却成了西方社会一般的价值。这同样也适用于对生命的敬畏,因为生命是上帝所造的。这种敬畏源自于圣经的造物信仰,然而,只要生命遭受威胁的地方它便可以适用,并不受任何的限制。

大学可以期待神学系对自由的基本价值进行批判性的反省和公开性的辩护,并且可以期待它负起学术的责任。医学系的伦理委员会以及自然科系中的伦理委员会都是神学系承担这些责任时的工作范围,当然不是只有神学系独挑大梁而已。此外,有一项长久以来被忽视的任务值得一提。到目前为止,对抗意识形态的钳制以维护学术自由一直是一项重要的任务,除非某些相关的学者出走,学术自由在国立大学不太可能实现。所以今天对抗工业和经济的过分要求以维护学术自由是刻不容缓之务。在应用性研究的领域中,大学和工业体系的合作一直在进行着,除非所有的研究领域脱离大学,否则它们之间的合作应该不会间断。然而基础研究的领域必须脱离经济的评估兴趣。大学中若有这些探寻真理而不必过问评价的可能性的科系对这个领域是件好事。



神学在大学中有它的位置,因为它在其独特的基础上代表普遍性的关切。如果它退出这种普遍性关切的公开讨论,它便等于放弃了它对受造和人类的责任以及它的上帝国盼望。基督教神学特别适合存在于大学,因为它不仅代表国内的一个宗教团体或是一个国家的宗教,它也表达了人类整体的普世教会。普世性的教会总是带领国立大学的基督教神学超越国家的界限和独特的利益。德国神学并不存在,只有在德国的基督教神学。这对